思想與時代月刊

第四十一期

中華民國三十六年一月一日

編輯兼出版者　思想與時代社
杭州大學路國立浙江大學文學院轉

印刷者　正報印刷廠
杭州佑聖觀路一九五號
電話：一八六四

第四十二期目錄預告

論自由與道德　謝幼偉

靈魂與心　錢穆

克羅齊與新唯心主義（下）　朱光潛

再論建都　張其昀

再論歷代建都與外患及國防之關係　賀昌羣

數理經濟淺說　王念祖

彭雨新著「縣地方財政」一（書評）　嚴仁賡

定價表

每月一冊　全年十二冊
每月一日發行

訂購辦法	冊數	價目	郵包費（定費外另加）國內	郵包費（定費外另加）國外及國內掛號
零售	一	一千元	三十元	照郵局規定辦理
預定半年	六	六千元	一百八十元	

注意事項

一、定戶如有詢問事件或更改地址通訊時務將1。定單號數2。定戶姓名3。原寄何處4。改寄何處四項詳細開明，寄交本社方可辦理。

二、本刊歡迎直接訂戶及聯合訂戶在十份以上者皆照定價九折優待

三、郵票代價暫不接收

四、信內附寄法幣如有遺失概不負責

五、本刊尚存有四、十七、十八、十九、二十、二十一、二十二、二十三、二十四、二十五、二十六、二十七、二十八、三十、三十一、三十二、三十三、三十四、三十五、三十六、三十七、三十八、三十九、四十等期、每期估價五百元郵費加一、存數無多、欲購從速。

思想與時代

第四十一期　民國卅六年一月一日

目次

復刊辭　張其昀
世界的新希望　張其昀
論政治與道德　謝幼偉
王安石的心學　賀麟
克羅齊與新唯心主義（上）　朱光潛
科學之社會背景　陳立
新發現十二世紀初亞拉伯人關於中國之記載　周一良
讀康南海歐洲十一國遊記　錢穆

復刊辭

本刊是幾位大學教授所聯合主辦，於民國三十年八月創刊，他們散居於昆明成都樂山遵義諸地，而編輯部則設於遵義之國立浙江大學。爲便利計，在貴陽付印，共出至四十期，未曾間斷。迨黔南之役以後，貴陽所受影響最大，物價又激增不已，使本刊感維持之不易。接着抗戰勝利，而復員所需時間之長亦非初料所及，以致停頓年餘之久。本刊同人現均在大學服務，分佈于國立北京大學中央大學浙江大學與雲南大學，編輯重心仍在杭州浙大，現決定于三十六年一月復刊，是爲四十一期。

當初創刊的時候，不曾寫發刊辭，只有一徵稿啓事，以工作的內容來說明本刊的旨趣所在，現在重錄如左。

「本刊內容包涵哲學、科學、政治、文學、教育、史地等項，而特重時代思潮與民族復興之關係，大致分爲下列六類：

一、建國時期主義與國策之理論研究。

二、我國固有文化與民族理想根本精神之探討。

三、西洋學術思想源流變遷之探討。

四、與青年修養有關各種問題之討論。

五、歷史上偉大人物傳記之新撰述。

六、我國與歐美最近重要著作之介紹與批評。」

就過去幾年的工作看來，本刊顯然懸有一個目標，簡言之，就是「科學時代的人文主義」。科學人文化是現代教育的重要問題，也是本刊努力的方向。具體的說，就是融貫新舊，溝通文質，爲通才教育作先路之導，爲現代民治厚植其基礎。英國自然週刊（ Nature ），是一個有計劃的論述現代自然科學人文科學和哲學教育的良好園地，本刊對於自然週刊的宗旨實深具同感。

一個刊物的生命，要靠讀者來共同維護，本刊自創刊以來，銷行遍于後方各省，除學校外軍政工商各界均有訂戶，曾隨時接到鼓勵的信，同人深爲感奮。現在復刊伊始，本社資力有限，自己沒有發行網，亦無法供應各地寄售，仍望讀者直接訂閱，通訊處由國立浙江大學文學院轉，尤其歡迎長期定閱，俾本刊可按照需要，陸續增加印行份數。

亡友張蔭麟先生是本社社員之一，在創刊的時候，努力撰述，于整理來稿尤特別認眞，他力主掃除近人互相標榜及無端詆毀的積習，要培養忠實平恕的風氣，來建立一個刊物的風格。他于三十一年十月二十四日病歿，葬于遵義，追念良朋，實有無限的痛悼和追思。

張其昀　三十五年十二月一日於杭州

世界的新希望

張其昀

大戰告終，已經一年有餘，和平之路尚未暢通。幾年以來，連綿的會議，如莫斯科，開羅，德黑蘭，雅爾達，波茨坦，以迄於一九四六年七月中英美蘇法二十一國在巴黎舉行的和會，尚未能使國際舞台緊張的局面，早日澄清。從敵人投降，以至於將來訂定和約，不知要費幾許歲月。一般人看見現在的聯合國彷彿分為兩個集團，兩個世界，壁壘森嚴，系統分明，便感覺英美制度與蘇聯制度的衝突，恐終不能免。又鑒於東起朝鮮，西迄波蘭，包括遠東和中東在內，戰爭威脅到處潛在。合作與互信常渺不可期。大多數人都以為真正的世界和平，不過是一種海市蜃樓罷了。這一種對於世局悲觀的看法，自然不是沒有理由，但作者以為世界形勢錯綜紛紜，若干基本問題性質至為繁複，切不可濫用一套口號標語，而忽視問題的真正內幕，如此實為十分危險。我們對於國際問題，應該採取實驗的態度，要深思遠覽，不宜過於理論化，簡單化。人類全部問題，由來已久，且關係重大，勢不能於一兩年內悉數解決。聯合國草創伊始，不能期望其一帆風順，毫無挫折。且聯合國早期，能經歷一些風波，或正可使其基礎更為踏實，更為穩固。我們現在所需要者，為耐煩和忍容，但不必存着恐懼心。國際間的恐懼心理，是和平的障礙，也是戰爭的種子。人類歷史譬如長江大河，源遠流長，必須綜觀前後，方能明其意義。戰後種種國際會議，不當視之為單獨的會議，而當視之為整個長流的幾段灣曲。我們要用歷史的眼光，超然遠覽，用新的角度去觀察事物，就無所用其恐懼和不安，反之，對世界的新形勢，不難發現許多新希望，值得我們深長思考，並為祖國復興和人類幸福而作認真的努力。

一般人喜歡過份注重資本主義和共產主義的差異，其實兩者並非必須衝突。世界各國的政制，並非不歸於楊，即歸於墨。就已往經濟政策而言，美國以民營為主，蘇聯以國營為本，兩者互有優劣短長，不容偏廢。觀今後趨勢，這兩種主義，並非背道而馳，而為相向而行，國營民營相輔相成，誠如倫敦「經濟學家」雜誌編輯克勞塞（G.Crowther）所言，「在經濟上亦如在政治上，吾人可期得一美滿的綜合」。一九四五年七月英國工黨繼起執政，便是執行一種中間的政策，並不株守亞丹斯密或馬克思極端的思想。共產主義是馬克思的傳統，其思想趨於極權政治，其弊在於重平等而忽自由，犧牲甚鉅，代價極高。英國工黨的傳統，就是英國的社會主義，擁護社會正義，力圖社會安全，而於公民的基本權利，無所侵犯，於平等與自由能雙方並重。英國素稱為人類社會的實驗室，工黨提倡計劃經濟與和平革命，觀其動向，實足為資本主義與共產主義間的鴻溝，架起一座橋樑，這是世界的新希望。

英國工黨要人拉斯基教授，曾謂「工黨的勝利，不僅為英國與歐洲的經濟發展，即如美國與中國亦有同聲相應之勢，如T．V．A．制即是一種基本工作。」我國的民生主義兼採國營與民營之長，「政府與人民協力共謀，」與英國式的社會主義為同調。但我們目前所亟需的，不僅是綱領和辯論，而是事功的表現，實際的成績。以建設求和平，是建國時期一條康莊大道。我們能夠多用一分力量去從事建設，便可減少一分關於思想的糾紛。就對外言，我們相信世界之大可以容納資本主義和共產主義不同的體系，共同生存。美國不必以自己所行作為一切民族的標準，蘇聯也得承認和政治信念不同的國家維持善鄰關係是一件可能的事，這一種試驗戰時已經嘗試成功。再來看看新歐洲的政治動向，也是十分鮮明的。以法國為代表，她所走的路線，顯然也是中道，想把政治的民主和社會的民主兼顧並籌。史達林元帥曾經表示蘇聯可與西方合作，而使共產主義，限於一國，這並非全是外交辭句，其實蘇聯教條式的經濟學說，近年頗有修正之處，並熱望美國的援助。今天全世界都企求提高生活水準，美國人的資本技

術和管理方法，對於促進世界繁榮，確是具有特長。總之，兩個世界的區分，實在是太簡單。工黨上台後的英國，既不歸於美，亦不歸於蘇。戰後的英國，與其謂向左轉，不如謂向前進。她實在是領導着戰後革命運動的主流，值得全世界民治國家的注意。

我們當然不可誤會，以是美國是一個保守的靜態的國家。政治上，經濟上的實驗，由美國發凡起例，以爲天下之先者，實不一而足。一九三三年羅斯福總統創設田納西河管理總局，（原文 Tennessee Valley Authority）這是一種「區域設計」，十餘年來成效卓然。該局特點爲一政府機關，而同時採行公司組織，兼具公私企業的優點。因其受權於國會，而非隸於內閣，又超於黨派之上，人事行政完全自主，故極富於創造力。T．V．A．制使科學方法及工程技術，與國利民福治爲一體，於政治上，經濟上，指出人類前進之新方向，論者謂共涵義之深遠，可以比於一百五十年前之工業革命。世界人士對於此制刮目相看，視爲工程界的悉加，貢獻之大，不待多述。美國的新政，自不限於對內，就對外而言，亦饒有朝氣。羅斯福總統及國務卿赫爾等，對於國際經濟關係，素有一種開明的見解。他們以爲非發展世界經濟，美國不能單獨繁榮，因之主張促進經濟方面的國際合作，廢除各種經濟壁壘，使國際貿易機會均等的利益，能够普及於全世界。二十世紀以來工業技術的進步，眞是日新月異，而達到人定勝天的境界。現在亟需解決的問題，往往不在生產之少，而在生產之多。美國哈佛大學柯能（J.B. Conant）曾說：「日軍佔領南洋以後，倘無解決人造橡皮的適當方法，戰爭或已失敗。美國人造橡皮產額，自一九四一年之八千噸，增至一九四四年之七十五萬噸。（戰前全世界天然橡皮產額約一百萬噸。）如果美國人造橡皮可以自給，則南洋的樹膠園即失去其最大市場。如此南洋人民便無力購買美國商品，戰後經濟問題的癥結所在，不僅在生產，又在於分配。今後美國對於樹膠業大致採取天然橡皮與人造橡皮兼取並蓄的政策。世界上無一民族能吸收他民族之脂膏而獨享繁榮，某一區域之陷於貧窮，對於富裕的國家，並無所得而反有所失，其理甚明。

就工業發展之程度言之，世界各國有先進與後進之分。世界上還是後進的國家居多，拉丁美洲二十一國，都是想工業化，東歐中東和遠東也大都是工業落後的國家。利用先進國的資本與技術，來協助開發無盡藏的富源，這是世界基本問題之一。從前國際聯盟的缺點，爲偏重政治解決，忽略經濟問題。過去經驗告訴我們，任何和平方案，若無正確健全的經濟基礎，猶如沙上樓閣，最後必至瓦解。在羅斯福總統生前，盡力提倡聯合國的經濟組織，有聯總以應付善後救濟，有糧食會議以謀增加糧食的供應，又以國際建設銀行，來供給建設資金，重振國際投資，以國際貨幣基金，來調劑外匯，解救國際收支平衡的失調。此外像聯合國經濟社會理事會種種設施，以及最近召開的貿易就業會議等，其目的都在保證實現羅氏所提倡的「不虞匱乏」的自由，從而消弭未來戰爭的原因。近年原子能力的發明，更是美國科學家的貢獻。說者謂此事爲人類社會轉捩點，幾可比于荒古原人之發明用火。美國科學界人士與工業界及軍事當局密切合作，使製造原子炸彈的計劃底于成功。原子炸彈既已收了縮短戰禍的功效，這樣大的力量自當設法利用，以爲和平事業之助。假使原子所含的無量能力，能爲人類所解放與節制，則世界當不復有燃料缺乏的憂慮。原子能的國際管制，是當前世界中心問題之一。我們中國一方面當盡力鼓勵原子能的科學研究，同時希望聯合國原子能委員會爲國際管制獲一解決之途徑，以免除人類的恐懼，而使原子能力專供和平用途，以增進全體人類的幸福，世界的新希望，誠莫大于此了。

論政治與道德

謝幼偉

政治與道德之有密切連誼，識者所共知。儒家思想始終以謀此二者間之調和與統一爲主要目標。自孔孟以迄宋明理學家，所有哲人，不惟理論上

主張此二者之結合，即實際上亦力謀此二者之結合。我國之實際政治，雖非「哲人爲王」，然「哲人爲王」之一事，則實爲多數政治家之理想。例如政治傳統上之堯舜文武，固孔孟理想中之哲人也。彼等理想皆在使帝王成爲堯舜，亦即在使帝王成爲哲人。帝王成爲哲人，則政治與道德結合爲一，而彼等之目的實現。故歷史上「哲人爲王」者雖罕見，「哲人爲官」者則實多。我國哲人對實際政治悉有濃厚之興趣，亦多有實際上之工作。所謂「窮則獨善其身，達則兼善天下」，求其達，即求爲官，亦即求以其道德理想實現於政治中，藉以兼善天下而已。此爲我國哲學上及政治上之傳統，極爲彰明顯著者。

西洋之傳統又何如？古代希臘哲人之理想本與我國儒家相同。「哲人爲王」之主張，即爲柏拉圖氏之主張。柏氏著「共和國」語錄，主張以哲人爲王，令政治大權操諸哲人之手，然後哲人之道德理想得由之而實現。政治必爲哲人之政治，亦即必爲與道德結合爲一之政治。政治上之善與個人道德上之善，初非二物。個人道德在求公道或正義之流行，政治目標亦在求公道或正義之流行。以故智慧，勇敢，節制之爲個人道德上之德目者，同時亦爲政治上良好國家之德目。非有良好之國家，不能有完全之個人道德。個人道德唯在國家中或政治活動中乃能完成。談道德而忽視政治，則此種道德無力量，至低限度爲不完全。反之，談政治而忽視道德，則此種政治必非良好之政治，至低限度非人人所希望之政治。政治不能與道德離緣，更不能與道德脫節。道德亦不能離政治而孤立，不能有純粹個人之道德。「共和國」一書所以自始至終以「正義」一概念爲主題者，固意在表現政治與道德原爲一物也。亞里士多德繼柏氏而起，其主張仍與柏氏相同。亞氏著「倫理學」與「政治學」二書，然彼認爲倫理學實政治學之一部。政治目的包括倫理。政治所追求之善，乃人類最高之善。倫理目的非藉政治無以完成，個人幸福非藉政治無由實現。在「倫理學」上，亞氏所討論者爲個人幸福之性質，而在「政治學」上，亞氏乃視國家爲實現個人幸福之一種主要手段。倫理學非獨立自足之一物，必擴展而納入政治學之領域，以政治爲手段，然後倫理目的有實現之可能。政治則必以倫理爲基礎，以倫理目的爲目的，然後政治爲有本，爲合乎人類需要之政治。吾人可謂倫理乃政治之始，政治乃倫理之成。亞氏理想與柏氏如出一轍。此柏、亞二人之理想即爲希臘哲人之傳統。

此希臘哲人之傳統，在歐洲中世紀。充分表現於政教合一之主潮中。柏氏「哲人爲王」之主張，在中世紀即變爲「教皇爲王」之主張。以教皇代替哲人，自中古之宗教家言，不惟理論上無矛盾，亦事實上所許可。教皇干政之風，雖有歷史上各種不同之因緣，然謂柏氏「哲人爲王」之說，實階之厲，或非過甚之辭。蓋哲人當爲王，則教皇亦當爲王，以教皇必自認爲哲人也。且如個人道德非藉政治無以完成，非以政治爲手段不能實現，則教皇爲完成個人道德起見，自不能不干涉政治。吾人不能否認教皇有干涉個人道德之權，即不能否認教皇有干涉政治之權。非否認政治與道德有關，勢難否認教皇之干政。故主張政教分離之政治學者，如瑪奇維里氏（Machiavelli）遂主張政治有其獨立性，認爲政治乃超乎道德上善惡之外或在其下者。政治與道德無關，教皇干政乃無可藉口。此爲政治學說上之一種反動，謀打倒教皇權力而趨於極端者。惟西洋之實際政治，即在政教分離之後，宗教勢力仍有莫大之影響。雖在今日，西洋之宗教家尚直接或間接以其力量左右政治。例如美國之競選總統者，若自認爲無神論之一人，則必無當選之可能。所以然者，宗教在西洋人眼中乃道德之維護者。反對宗教，即反對道德。以反對道德之人而執政，其危險性爲如何，實人所共見。是西洋今日之政治，名義上爲政教分離，實際上即未完全分離。蓋政治與宗教或道德無分離之可能，分離則政治必陷入腐化衰敗中也。

文藝復興以後，西洋之政治思潮集中於個人自由之爭。即其反對教皇之干政，亦意在爭取個人良心上之自由。自由與道德，原非矛盾。自玄學上言，自由與道德，不惟非矛盾，後者且必以前者爲基礎。道德必假定自由之存在，必建立於意志自由之基礎上。非假定人類意志有自由，則一切道

德將喪失其意義。設人類行動，絕無自由，我之所為，即我所必為，如水必濕，如火必熱，則道德上是非善惡之名決不能加諸於我。蓋吾人決不謂水之必濕，火之必熱，為善或惡也。可見道德之存在實以自由之存在為必要條件。否定自由，等於否定道德。爭自由之存在，無異爭道德之存在。主張政治上不能忽視人類自由者，即主張政治不能忽視道德而已。故政教可分離，而政治與道德決不能分離。政治必為倫理的或道德的政治。西洋之政論家於其他方面意見雖歧，而於此一點，則意見大致相同。雖被人目為極權政治之擁護者如黑格爾氏，對政治與道德之密切連繫，亦主張不遺餘力。其所言且有超乎柏拉圖與亞里士多德之上者。黑氏視家庭，社會，國家同為客觀精神之具體表現，同屬於道德範圍。所謂國家，黑氏之界說一則曰：「國家者，乃道德理念之實在也」，二則曰：「國家者，乃自覺的道德的本質也」，三則曰：「國家者，乃具體的自由之實在也。」其重視政治上之道德與自由，絕無疑義。惟因黑氏之說，有偏重國家，忽視個人之嫌，遂不免為獨裁者所利用，在推尊國家之名義下，蹂躪道德與自由。修正其說而較無弊者，在英國有格林（T. H. Green），柏烈得萊（F. H. Bradley），及鮑桑克（B. Besanquet）諸人，在意大利有克羅齊氏（Benedetto Croce）。克氏近著「政治與道德」一書（Politics and Morals 一九四五年美國紐約哲學叢書書局出版），即對黑氏之說有所修正。其說實繼承希臘哲人之傳統，而有較深刻之發揮者。作者嘗根據克氏「實踐之哲學」一書（Philosophy of The Pratical），介紹其倫理觀於國人（見本刊第九期），頃讀克氏新著，復於所感，因即以「論政治與道德」為題，先介紹克氏之說，然後殿以作者個人之意見，或亦讀者所許可歟？

克羅齊氏在現代哲學上之地位已有定評。彼為新黑格爾學派中之健將。其說雖繼承黑格爾，然對黑氏之說，亦有所批評，有所矯正。克氏仍以「精神」一概念為其哲學中心。精神乃宇宙之實在，亦實在之全部。全部實在為精神之表現。此精神表現於歷史中，而其形式有二：一為理論的，一為實踐的。理論活動見諸美學與邏輯，實踐活動見諸經濟與道德。美學也，邏輯也，經濟也，道德也，雖為分明可別之活動，然非彼此矛盾之活動，亦非彼此無關之活動。此四種活動同為精神之表現，同統一於絕對精神中。吾人關於絕對精神之認識，即經由此四種活動而認識之。此為克氏哲學之全貌，彼之政治哲學自與其整個哲學有關，不可不注意也。

克氏「政治與道德」一書所闡明者，據作者讀後之所見，認為有三要點焉。一曰，政治與道德非二物，政治必為道德的，而道德不能有公私之別。二曰，政治活動為個人的活動，亦為有用的活動。三曰，自由一概念乃生命之概念，實永存於政治活動中者。請先詳述此三點，然後旁及其他。

「政治與道德」一書開章明義即提出一般人對於政治行動之誤解。一般人之視政治，往往以一種便利，現實，取巧，適宜之行動視之。所謂「政治識」（Sense of Politics）者，即為此種便利，現實，取巧，適宜之知覺。其能依此種知覺或情感而行動，或判斷他人之行動者，為具有「政治識」，否則，即為缺乏「政治識」。因而政治學說上有一種主張，認為政治行動乃僅為受功利目標所指導之行動，其本身無所謂善或惡，道德或不道德，道德行動與政治行動乃截然不同之兩物。由此種主張之結果，一方面政治被視為人類之「一種悲慘的必要」（A sad necessity）。無可奈何而有之者；另一方面則產生政治上若干不合邏輯之格言：如謂在政治上有時有為惡以獲善之必要，謂私人倫理與公共倫理不同，謂參加政治與思潔身自好為不可能，謂為顧全國家之利益起見，必要時可失信或謀殺等等。此在克氏，皆為不明政治本質之誤解，實則政治決不能與道德離緣。政治雖須利用一切為其手段，然利用之，非即消滅之。此猶如詩人必須利用一切為其材料，然詩人並不消滅其材料。「純粹詩歌不排斥反省，此評及科學於精神及此世界之領域外，反於此領域內為之準備，且幾於召之來，同理，純粹政治亦不消滅道德，反產生道德，及在道德中獲得其完成與最高之表現。在實在世界中，無政治或經濟活動之範圍而能自存、自封與孤立者，其間僅有精神活動之歷程，而在此種歷程中凡有用的皆繼續改變為倫理的

」。（原書二三頁）故政治與道德同爲精神活動之歷程，而無分離之可能。政治不能缺少道德，道德亦不能缺少政治。道德生活必建立於政治經濟生活之基礎上，必先有政治經濟生活，然後能有道德生活。蓋吾人必先「生活」，然後能有「良好生活」。事實上，吾人亦「不能有道德生活而非同時爲經濟的與政治的生活，一如不能有靈魂而無軀體然。且除非依照政治方式而行動及接受政治的邏輯，道德人亦不將其道德付諸實踐」。（原書二四頁）道德生活之實現，必藉政治力量，乃有可能。在互相殘殺，人自爲戰之自然狀態中，無政治生活，亦無道德生活。但政治生活亦非孤立自足者。政治必依乎道德，必以道德爲基。政治家必先有「道德的良知」（Moralconscience）。謂政治家可完全缺乏之道德的良知，猶如謂「政治人」可不先爲「人」而存在。政治家雖當注意政治上各種特殊技術，然政治家必先成爲「人」，成爲「道德人」而後可。若詩人然，詩人雖當注意韻律，音節等等，然詩人亦必先成爲有情感與理知之人而後可，毫無道德良知之政治家，不惟不能久於其位，且不能控制羣衆，不能利用羣衆之道德情感爲其方便之工具。羣衆心理爲彼所不知，以彼未嘗依之而生活也。若是之情況下，政治家決無法推行其政治。政治而忽視道德，人類之道德良知必羣起而反抗之。人類之道德良知決不容許政治家假借政治或國家之名義以蹂躪道德。「因人類良知所對吾人高呼者，曰任何情況下不能失信或謀殺也；曰無一組在家庭之倫理及另一組在公共場所之倫理也；曰吾人不能爲惡以獲善，而視善惡爲可以交換之商品也；曰吾人必須潔身自好也；曰手段之性質必不可與目的之性質相衝突也。」（原書第三頁）可見政治行動決不能與道德行動有性質上之差異，決不能借政治名義而違反道德。無他，此爲人類道德良知所不許也。

次則，政治行動所以與道德行動不能有性質上之差異者，以政治行動實際仍爲個人的行動，仍爲個人有用的行動 。政治行動非超乎個人之上，而有其獨立之生命者。吾人不能謂政治行動與其他行動有別，因政治行動所涉及者乃國家之生命。蓋國家之爲物，亦不外乎吾人之一串行動。克氏因曰：「畢竟何爲國家耶？國家者，無他，乃一羣之人，或一羣內之個別份子，所爲之一串有用行動而已。爲此之故，此一串行動不與他串行動之爲任何他羣或任何其他個人所爲者有別；緣個人乃永不孤立而常生活於某一社會關係之形式中者」。（原書第五頁）且吾人復不能由界說國家爲一種制度或法律構成之實體，因而表現政治行動之特殊性。誠以制度也，法律也，乃任何羣體或個人所必具。任何羣體或個人必有其自身之制度與生活方式，亦必受法律與規則之統治。「嚴格言之，每一生命形式，在此種意義上，實根本與國家類似」。（原書第六頁）故吾人不能藉國家之一概念而將政治活動造成爲特殊之活動，爲異乎個人之活動。國家非抽象而脫離個人獨存之一物。離開個人，國家固空無所有者，「國家」一辭，絕非神祕。即以其所指示，所包含之法律而論，法律又爲何物？第一，「法律之本身僅爲個人之行動。法律乃代表個人意志，自行肯定以促進認爲有用之若干顯爲普遍的傾向者」。（原書第七頁）第二，當抽象之法律進爲行動時，此不僅爲每一個人之服從或模仿，而且爲個人之眞實創造。法律在個人行動中必多少有所變化。法律雖重要，而法律被遵守之形態，亦即個人之實際行爲，更爲重要。離開個人行動，法律亦一無所有也。可見即以國家代表法律，而法律仍爲個人的。總之，在克氏眼中，政治問題，「乃一種實際問題，乃一種事業，發明與創造之問題，故完全爲個體的及私人的」。（原書三四頁）其持論實與黑格爾氏極爲不同。黑氏視國家爲道德理念之實在，爲理性的意志所造成。國家爲一種普遍，而超乎個人之上。國家爲目的，而個人爲手段。國家所當爲之事，個人或不當爲。國與國間可互相鬥爭以謀普遍精神之實現，而國家與個人間即不當有此種鬥爭。此在克氏，認爲無據。緣國家亦爲一種個體存在，所代表者爲數個人或多數個人。個人不當爲之事，國家亦無當爲之權。設國與國間有互相鬥爭之權，則個人與國家間亦應有互相鬥爭之權。（原書七六—七七頁）個人不能超乎道德，國家亦無超乎道德之理。如吾人認爲個人與個人間不應鬥爭，則國家與國家間亦不應鬥爭。國際戰爭在黑氏認爲必要而合乎道德者，在

克氏則認爲非必要而不合乎道德。國家不能不受道德之支配。國家當以促進文明爲其最高之工作，以使國家成爲「倫理的國家」或「文化的國家」。惟「此種文明或文化實與全世界之情況密切相聯，非由一種亦根據文明與文化之國際政策，則吾人不能保障之或促進之」。（原書一九四頁）此種國際政策之推動，其責任不僅在政治家，亦在道德家及全人類之良知也。

末則，政治行動雖爲需要「力」（Force）或「權力」（Authority）之行動，然力或權力，如正確理解之，實爲人類自由所必需。蓋力非即手槍炸彈之謂。力之廣義，實指體力與智力，精神力與物質力而言。在此種意義上，每一人類之自由「允許」（Consent）皆爲多少被「力迫」（Forced）之允許，「每一允許皆根據某某事實之「力」，因而爲有條件的。如事實上之條件變化，則此允許自必撤消，辯論與鬥爭發生，而一新允許又建立於新條件之上。」（原書一三三頁）無純粹自由之允許，亦即無不受條件決定之允許。此亦無異謂無純粹之自由，而自由必爲有條件的。在純粹缺乏力或權力之世界中，吾人之自由必無安立處，以此種世界乃混亂無序之世界故。惟力或權力之存在，又必以自由之存在爲其必要條件。緣自由之爲物，義與生命概念相等。自由即生命之欲求擴大與自娛，即生命之工作歡悅，生活歡悅及爲其所樂爲之自然機能，亦即生命之一切形式。無自由，即無生命之可言。故力或權力無捨棄自由或消滅自由之可能。自由必永存於政治活動中爲其生存之條件。自由與權力表面上似對立而互相衝突，實際上則彼此相需而不容分離。在每一國家之內，不論其政治制度爲如何，自由與權力必同時存在。「自由與權力相鬥爭，而自由仍欲求權力；權力限制自由，然權力亦使自由生存或覺醒之，因非此無彼，非彼無此也。」（原書一四頁）政治上所造成之錯誤，多由忽視此兩者間之密切關係而造成。非過分重視權力，即過分重視自由，非純粹謳歌權力，即純粹謳歌自由。前者促成專制與獨裁，後者促成混亂與崩潰。此皆非吾人所希望之政治。專制帝王或獨裁者欲藉權力以摧毀自由或消滅自由，然自由並不因此而完全摧毀或消滅也。所以然者，「以權力僅發現於生存者之中，而生存者則僅爲自由者。」（原書一一一頁）專制帝王不能消滅一切生存者，專制帝王即無法消滅自由。歷史上，人類自由可受一時之挫折，一時之壓抑，或一時之隱伏，然必無被消滅之可能。自由終必衝出權力之限制而恢復其應有之地位。政治上，自由主義（Liberalism）乃唯一優良之主義，以此實與「宇宙及實在之完全觀念合一。」自由主義與民主政治爲一，如民主政治爲反抗其他權力形式之政治。若民主政治趨於極權主義，趨於尋求機械式之平等，即忽視個性與自由之平等，則自由主義即與民主政治相衝突。自由主義可與社會主義相容，可與任何經濟制度相容，但以不阻礙人類精神之不斷進展爲其唯一條件。自由主義爲唯一不死之主義，爲唯一可以恢復之主義。權力政治一被摧毀，永不能如其原狀而恢復，惟自由國家似能以其青春之活力而時時崛起。自由政權象徵健康與活力，而反動政權則象徵衰憊與病態。（原書一二〇頁）可見政治上最可寶貴者厥爲自由。政治家決不能假借權力而摧毀自由或消滅自由，以自由之消滅，即爲權力之消滅。政治所以不能與道德離緣，此亦一種主要之原因。道德所以保障吾人之自由，藉吾人之道德良知，自由乃可反抗權力而生存於其下也。

克氏「政治與道德」一書，最重要之三點，略如上述。此外關於政黨，克氏仍維持其注重個人之主張。克氏認爲所謂政黨，不外個人與個人間需要及傾向大致相同者之結合，政黨之重要因素，不在政黨所明白宣傳之主義，而在領導政黨者之人格。「故重要之事，乃在人格之活力，爲倫理的理想所結合，所表現於其中者。普通認爲所謂政黨，其爲何物，即視構成之及人格化之者之個人爲何而定。」（原書三九頁）政黨雖需要政綱，然決不能誤認政綱爲政黨之要素。政綱爲政黨不可少之工具與策略，然非即政黨之本質與實在。政黨之本質與實在乃在黨魁與黨員之實際意志。吾人觀於美國共和民主兩黨之起伏，則知克氏所言，頗爲近眞也。

關於國家與教會或政治與宗教間之鬥爭問題，克氏認爲此乃無法避免之問題，實際上，此即政治與道德間之問題。政治不能與道德分離，國家亦不能與教會分離。歷史上，教會曾力謀排斥國家，使一切成爲抽象的道

德。國家亦曾力謀排斥教會，使一切成為國家或力或經濟的機能。然兩者之企圖，均未成功。兩者均能在對方力謀壓倒之企圖中，屹立無恙。彼此可以互相監督，互相批評，或互相矯正，然即不能互相分離，以此消滅彼，或以彼消滅此。蓋「如國家被想像為地上的與魔鬼的原素，教會被想像為天上的與神聖的原素，則吾人必謂天不能離地而存，神不能離鬼而存。」（原書一八六頁）今日政教雖表面上已分離，實際上教會仍有若干左右政治之力量，仍能對政治發生一種清潔作用也。

克氏之說，其敘述止此。茲將進而略述作者個人之意見。政治與道德，自有連誼，此為無可否認之事實。政治與道德不應脫節，不當分離，亦為無可駁斥之理論。我國儒家與希臘哲人之傳統，以迄克氏「政治與道德」一書所顯示者，作者均表同情，均認為此政治哲學上一脈相傳之正統，實際政治家絕不能加以忽視，惟有一問題焉。此一問題，為儒家及希臘哲人所忽視，似亦為克氏書所忽視。問題為何？即政治道德合一之程度問題，亦即政治能否包辦道德之一問題。政治固當與道德相結合，然結合之後，是否道德上之一切事件，即為政治上之一切事件？是否道德家或宗教家於政治結合道德之後，即失其作用，失其存在之理由？此一問題，頗關重要，謹以所見，略明其義，以結束本文焉。

昔英儒邊沁（Jeremy Bentham）著「立法與道德」（Legislation and morals）一書，主張個人倫理當與立法有別。彼認為個人倫理之於個人，可貢獻其一切合宜之意見。凡可令個人產生幸福或快樂者，個人倫理均當加以指導，加以干涉。立法不然。立法之於個人則有不可為之事焉。個人之私生活有非立法所能干涉者。故立法（一）不當干涉處罰無效之事。所謂處罰無效之事，即事為人情所難免，雖犯禁違法，仍樂為之者。例如禁酒，美國禁酒，所以失敗，故即在此。（二）立法不當干涉謹慎之事。所謂謹慎之事，如衣服飲食，不可奢侈華麗等項。例如禁止奇裝異服，或禁止女子燙髮。（三）立法不當干涉慈善之事。所謂慈善之事，如捐款，濟貧，收容孤寡等項。凡此均屬個人私德範圍，法律不當加以干涉。若加以干涉，一則有侵犯個人自由之嫌，二則干涉亦未必有效也。

邊氏之說，自非全無可議，然其謂立法有不可為之事，立法不當干涉個人之私德，則其說似不可易。蓋立法屬政治。政治與道德雖有其不可分離之連誼，然此特謂政治不能違反道德，非謂政治可以包辦道德。古代政治為君之事或官之事，道德為師之事。君之事，非即師之事，師之事，亦非即君之事。君自君，師自師。君兼為師，或君師合一，則為君者，自必干涉人民之一切，必干涉人民之思想，干涉人民之言論，干涉人民之私德。在此種狀態下，人民所有之自由，必被為君者假道德名義而剝奪以盡。專制帝王所以成其為專制者，實與此種君師合一之偏見有關。即現代法西斯政治所以統制一切，干涉一切，不容人民有若干之自由者，亦似為此種偏見之表現。故獨裁與民主政治之區別，可謂一為君師合一之政治，而一為君師分明之政治。君師之職務不分，政治上之干涉，必多如牛毛，人民之自由，亦必一無所存也。

民主政治主張君有君之事，師有師之事，君不能越俎代庖而執行師之所有事。邊沁所謂立法不能加以干涉之事，如飲酒，如謹慎，如慈善，固師之事也。自小學以至大學，師之所以教訓吾人者，何莫非此。若師之長期教訓不能生效，而謂一紙禁令可以生效，似為必無之事。故禁公娼而有私娼，禁公酒而有私酒者，此為主要之原因。然此決非忽視道德之謂，特謂道德之事，立法者或執政者不能負其全責，必須以一部分責任付諸師長或教士，執政者不能多加干涉。執政者若多加干涉，不惟無益，且足僨事。邊氏之意，在此一點，實與民主政治之理想符合也。

是以作者認為政治與道德之連誼，一方面不能完全脫節，一方面亦不能完全同一。完全脫節，則政治可為不道德之政治，完全同一，則政治必傾向於剝奪人民之自由。政治須注意道德，亦必須以道德為根據，然政治卻不能干涉道德上之一切。政治如干涉道德上之一切，不獨禁令繁苛，人民感其不便，即政治上之收效亦必微。如美國過去之禁酒本意在改善人民之道德，結果反促成人民道德之崩潰。此一顯著事例，可資吾人之深思。

故政府當局見人民言論或行爲有不道德之處，時除根據已有之法律可加禁止外，即不能任意立法或下命令加以禁止。此不惟與民主原則相違，且亦非促進人民道德之良策。政府之於人民道德，固有培養促進之責，然實無事事干涉或禁止之權。政府有所禁止時，其禁止之理由，自政府言，不在其不道德，而在其不合法，非根據法律，政府不能僅以不道德爲理由而禁止何事。若其事之本身是否不道德尚有問題時，（例如跳舞，跳舞是否不道德，實有問題），不根據法律，更不能加以禁止。蓋非此不能保障人民之自由，非此亦不能預防政治家之錯誤判斷，以判斷其一行爲是否道德，其事固不易也。

王安石的心學

賀麟

中國儒家的人所尊崇的政治家，大約不外兩型，一爲伊周型，一爲蕭曹型。前一類的政治家，同時即是聖賢，道德學問文章兼備，言行均可爲世法則，治平之業，好像只是他們學問道德文章的附產。三代以下這一類型的政治家甚爲沒落，惟有那「伯仲之間見伊呂」被宋儒稱爲「有儒者氣象」的諸葛孔明，比較接近此一類型。後一類型的政治家，大都有才能，建事功，平叛亂，維治安。他們似乎是政治本位，事功本位的政治家，以政治上建立功業爲惟一目的，他們雖可稱爲賢臣賢相，然而究不能說是道德學問文章兼備的聖賢。漢唐的盛治，都是這一類型的政治家的表現。漢的蕭曹霍光，唐之房杜姚宋，都是這一類型的代表。伊周類型的政治家當然要行王道，實現大同之治。蕭曹類型的政治家，當然免不了參雜些霸道和申韓之術，只能達到小康之治。如果用現代話來說，前者代表政治上的理想主義，後者代表政治上的現實主義，傳統儒家的政治思想一貫地憧憬大同的理想。

宋朝以尊重儒者不殺文臣定爲祖宗家法，初期胡瑗孫復之講學亦開造成伊周式的政治家的先河。而後來理學家程朱的歷史觀，亦一致地貶斥漢唐，推尊三代理想政治。宋朝的政治家如范仲淹韓琦司馬光等都可以道德學問文章著稱，接近伊周型的政治家。即歐陽修蘇軾雖偏以文章見長，其最後理想亦在於成爲三者兼備的政治家。在歷代培養文治的傳統下，在傑出之士皆以達到道德學問文章兼備爲政治家的理想的風氣下，王安石不過是最傑出最完美的代表而已。安石的詩文皆卓然自成爲大家。他的人格陸象山稱其「潔白之操，寒於冰霜」。他的生平志事，陸象山稱其「道術必爲孔孟，勳績必爲伊周」。所以他實在具備了種種條件，使他成爲三代以下，伊周型的政治家中最偉大的——雖說是一個失敗的——代表。據說，當他初見神宗時，神宗問他，「唐太宗如何」？他答道：「陛下當法堯舜，何以太宗爲哉？」又說：「陛下誠能爲堯舜，則必有皋夔稷契，彼魏徵諸葛亮者何足道哉？」許多人都認爲安石這番話未免大言欺人，狂妄無忌憚。殊不知這確表現他多年來所懷抱的根本立場。神宗原來憧憬著漢唐的現實政治，他要把神宗轉變爲趨向三代伊周式的理想政治。神宗當時接受了他的根本主張，稱他爲「責難於君」，並嘉勉他「悉意輔朕，同濟此道。」於是他才兼難進易退之節，得君行道。

以上是就理想政治與現實政治在歷史上的消長來看，以指出王安石在政治史上的地位。再就哲學與政治的關係，以明示王安石的哲學思想在哲學史上的地位。

大凡一個政治家必有其哲學見解，必有其所服膺的哲學家。如王安石的哲學傾向，最接近孟子的心性之學，而他所最推尊的哲學家除孔子外即爲孟子及揚雄。他所最反對的哲學家爲荀子。這也有其政治思想的背景的。蓋孟子是理想主義者他的政治思想，在儒家中是提倡大同的。而荀子則是政治上傾向小康的現實主義者。同時一個哲學家，亦必有其政治主張，

有其所擁護的政治家。如孔子之尊周公，老莊之尊黃帝，墨子之尊大禹。在宋儒朱陸兩派中，顯然程朱比較擁護司馬光。而象山則擁護溫公的政敵王安石。象山是哲學家中第一個替王安石說公道話的人。王安石的新法被司馬光推翻，他的政治理想迄未得眞正實現。而陸象山的心學被程朱派壓倒直至明之王陽明方始發揚光大。而政治家中也只有明朝的張居正才比較服膺陸王之學。總之，講陸王之學的人，多比較尊崇王安石張居正式的大氣魄的政治家。同時王安石張居正一流的政治家亦多比較喜歡陸王一路的思想，這表明政治家與哲學家亦有其性情的投契，政治與哲學亦有其密切的關聯。同時我也約略暗示了王安石的哲學思想，以得自孟子揚雄爲最多，而與陸王的心學最爲接近。

要講安石的哲學思想，我們不能不概括地先講一下程朱陸王的區別。程朱陸王都同是要講身心性命格物窮理之學，所不同者只是程朱主張先格物窮理，而後明心見性，先今日格一物明日格一物，而後豁然貫通，吾心之全體大用無不明。陸王主張先發明本心，先立乎大者，先體認良知，然後致吾心之良知於事事物物。所以程朱比較注重客觀的物理，陸王比較注重主觀的心性。一由用回到體，一由體發展到用。而陸王的心學正代表了西洋欲了解宇宙，須了解自我，欲建立宇宙先建立自我的唯心哲學。

王安石生平最服膺孟子，最反對荀子，而孟子是主張盡心盡性，發揮良知良能，具有先立乎其大，萬物皆備於我，方令天下捨我其誰的胸襟與氣魄的人。除孟子外，他最推崇揚雄，認「揚雄者，自孟軻以來未有能及之者。」然而他推崇揚雄的理由，乃因爲「揚雄亦用心於內，不求於外，不修廉隅，以徼名當世。」所以如果你問安石，救國救民從何處救起，他一定說先從救自己做起。治國平天下，亦先從治自己做起。他是講爲己之學的人。所以對於楊墨的評價，他雖說指斥兩人各偏於一面，然而他比較贊成楊朱。他認：「楊子爲己。爲己，學者之本；，墨子爲人；爲人，學者之末」。是以學者必先爲己。爲己有餘，則自可不期爲人而自能爲人。如果「始學之時，道未足以爲己，而志已在於爲人也」，便是「徒用其心」，這樣志雖在於爲人，其實絕不能爲人。他很覺奇怪，爲什麼「楊子知爲己之爲務，而不能達於大禹之道也」。換言之，安石認爲爲己是本，本立自能發出爲人的效用。他是要以楊子之爲己爲出發點，而達到墨子之兼愛的歸宿點，庶幾合乎本末兼賅，體用合一的儒家正道。

我們可以稱安石哲學思想的出發點爲「建立自我」。建立自我是他所作的立本，立大，務內，的工夫。他的個性倔強，卓越不拔，有創造力，有革命精神，都可說是出自他建立自我的工夫。我這裏用「建立自我」四字以表示他的根本出發點，因爲建立二字，比較有哲學意味，建立自我爲建立宇宙之本，提出建立自我，知的方面以自我意識爲認識外物的根本，行的方面即利人濟物修齊治平的事業，畢不過是自己性分內事，是自我的實現罷了。玆試逐步陳述他建立自我的努力。

第一，建立自我消極方面必須使自我不爲物欲名利所拖累所束縛。所以必須用一番擺脫物欲名利的工夫，使自我可以抬得起頭，不致沉溺不能自拔。在答曾子固書中他說：「方今亂俗不在於佛，乃在於學士大夫，沉沒利欲，以言相尚，不知自治而已」。「沉沒利欲」，即失掉自己，「以言相尚」，即務名而不務實，騖外而不務內。宋人議論（即以言相尚）未畢而金人渡江的後患，可以說他已有了先見。他這裏所謂「自治」意義甚深，必定要像揚雄那樣用心於內，才懂得自治。自治就是我這裏所謂自我建立。他於進戒疏中說，「不淫耳目於聲色玩好之物，然後能精於用志。能精於用志，然後能明於見理」，這已把他生平的學問修養，全盤托出了。這也就是他「潔白之操，寒於冰霜」的所自來了。必定要摒絕嗜慾，然後才能保持自我的純眞的天機，才能用志不紛，集中精力，以格物窮理。我們須得明白，建立自我，乃是拯拔自我，保持自我，以求洞察眞理。並不是剛愎任性，放任主觀意見。

第二，建立自我就是使自我以道或以理爲依歸，而不隨俗浮沉，與世俯仰。不以衆人的意見爲意見而爲眞理守節操。送孫正之序中有一段，最足以表現他「舉世非之力行而不惑」（韓愈語）及「不但一時之毀譽不

圖於慮，即萬世之是非，亦所弗計」（張居正語）的精神：「時然而然，衆人也。已然而然，君子也。已然而然非私己也，聖人之道在焉耳。夫君子有窮苦顚跌不肯一毫自以從時者，不以時勝道也。故其得志於君則變時而之道，若反手然，彼其術素修而志素定也。」已然而然，不時然而然，表示他重自我的主觀精神。然而他所謂己或自我乃是有普遍性永久性的道，理想和主義的寄託。不詘己以從時，並不是乖僻傲慢，而乃是不能隨世俗趨時代而犧牲自己所代表的道，主義，或思想。不惟不以時勝道，有了機會且將進而以自己平素所服膺的道，主義，理想，去改變時代轉移世俗。所以後來他力排衆議，不畏敵之衆寡，以校正「人習於苟且非一日，士大夫多以不恤國事，同俗自媚於衆爲善」（答司馬諫議書）的風氣，而毅然實行新法，實基於這種素養和素志的發揮，並非偶然。

第三，有了自我建立，則讀書的時候，心中自有主宰，自能致良知以讀書，不惟六經皆我註脚，即諸子百家亦皆我註脚。所以他不爲狹義的正統觀念所束縛，與敢無書不讀，然而能自己受用隨意驅遣，而不陷於支離。他與曾子固書說得最好：「某自百家諸子之書，至於難經素問本草諸小說，無所不讀。農夫女工，無所不問。然後於經爲能知其大體而無疑。……揚雄雖爲不好非聖人之書，然於墨晏鄒莊申韓，亦何所不讀。彼致其知而後讀，以有所去取，故異學不能亂也。惟其不能亂，故能有所去取者，所以明吾道而已」。其博極羣書有似朱子，其去取百家之書以明吾道，致吾知，較象山，六經皆我註脚的精神似尤爲闊大。

有了自我建立，不單是讀書可以主動，不受書本束縛，即視聽言動，亦有自我作主宰，不隨外物轉移。他講知識（視聽）和行爲（言動）中之自我主宰性，或先天成分，尤爲精穎。他說：「非禮勿聽，非謂掩耳而避之，天下之物不足以干吾之聰也。非禮勿視，非謂掩目而避之，天下之物不足以亂吾之明也。非禮勿言，非謂止口而無言也，天下之物不足以易吾之辭也。非禮勿動，非爲止其躬而不動，天下之物不足以干吾之氣也。天下之物，豈特形骸自爲哉？其所由來蓋微矣。不聽之時，有先聽焉。不視之時，有先明焉。不言之時，有先言焉。不動之時，有先動焉。」（見禮樂論）。非禮勿視聽言動或非理勿視聽言動，若不善加解釋，而加以機械化，簡直會束縛得人不敢動彈。無怪會引起人認「禮教吃人」，「以理殺人」的反抗。今安石對於消極的有使人逃避外物趨勢的非禮勿視聽言動的教訓：加以積極的解釋，而鼓舞人征服外物，改變外物，以自己爲範型去陶鑄外物。已經包含有陽明釋格物爲正物，去物之不正以就己心之正的精神了。因爲照他這樣解釋起來。非禮勿視，並非消極地不看外物，而是看盡天下之物，不能亂吾心之明。非禮勿聽，不是消極地不聽外物，而是聽盡天下之聲，不能亂吾心之聰。非禮勿言，不是消極地不說話，而是我自己所說的話，非外物所能推翻駁倒。非禮勿動，不是消極地無有行動，而是自己的行爲堅定，非外物所可轉移。換言之，他認爲非禮勿視聽言動，不是束縛自己，而是依理以視聽言動，因而實現自己。不是消極地逃避外物，而是積極地籍外物以考驗吾耳之聰目之明，言之有理，動之堅定。因爲他根本認爲外物之所以爲外物，並非「形骸自爲」，並非由於外形如此便如此，而有其隱微的來源，這來源就是先天的自我，或未發的心性。他所謂不視不聽不言不動之時的先明先聰先言先動，即指自動的有主宰的理性之我而言，亦即近似象山所謂本心，陽明所謂良知。他所解釋的非禮勿視聽言動，實即應積極的依本心憑良知而視聽言動，或籍視聽言動：以格物（正物），以回復本心，以自致良知之意。有了先天自我的立法性和靈敏性，則視聽言動自有準則（即有禮），而視聽言動所接觸之外物自有條理，自受範疇。蓋外物非形骸自爲，而乃爲自我所建立，受自我之陶鑄而成者。所以他接著說：「是故非耳以爲聰，而不知所以爲聰者，不足以盡天下之聽。非目以爲明，而不知所以爲明者，不足以盡天下之視。聰明者，耳目之所能爲，而所以聰明者，非耳目之所能爲也。」這段話甚深，推究起來，實包含有康德知識論的精意。耳目只是能聽能見的感官，而所以使耳目能聽能見者，不是感官，而是超官的理性。沒有理性的理解，沒有心中的靈明，耳不能有真聽，目不能有真視。這顯然是超出了單憑耳目的

感覺主義，進入注重理性的理性主義，而以理性爲感覺的根本。如果用王陽明的話來解釋，便應該說：聰明者耳目之所能爲，而所以聰明者乃良知之所能爲。不致良知，則耳失其所以爲聰，而無真聽，目失其所以爲明，而無真視。能致良知，則耳目得其所以聰明之理，而視聽言動皆盡其用，合於理（禮）知致而物格（正）矣。

同樣的意思，在書洪範傳後一文中，他復有簡要的述說：「古之學者，雖問以口，而其傳以心。雖聽以耳，而其受以意」。口耳不過是傳達心意的媒介。如不能心領神會，以心傳心，以意受意，單憑口耳，便會沉沒於外物，而失掉自己。這固足以表現他在知識方面注重傳心的心學，亦即足以表示他處處注重自我的建立。那無自我，無個性，不能籍口以傳心，籍耳而受意的人，根本算不得知識的主體，也就無法得到真知識。

以上講安石提出主動的自我或致自己的良知爲讀書求知視聽言動的根本，以其涉及知識論，爲國人所甚少注意，且以其意思特精顯，有開陸王的先河的地方，故說得較多。至於他富於心學意味的見解，此外尤不勝枚舉。茲再舉其較顯著的話以資印證：「仁義禮信，天下之達道，而王霸之所同也，夫王之與霸，其所以用者則同，而其所以名者則異，何也？蓋其心異而已矣。其心異，則其事異，其事異則其功異，其功異則其名不得異也，王者之道，其心非有求於天下也。所以爲仁義禮信者，以爲吾所當爲而已矣。以仁義禮信修其身，而移之政，則天下莫不化之也……霸者之道則不然，其心未嘗仁也，而患天下惡其不仁，於是示之以仁。其心未嘗義也，而患天下惡其不義，於是示之以義。其於禮信，亦若是而已矣。是故霸者之心爲利，而假王者之道以示其所欲。故曰，其心異也」。依他的看法，王霸之辨，在於王者之心爲義，動機純潔，以仁義禮信爲目的。而霸者之心爲利，動機不純潔，以仁義禮信爲手段，爲欺人的幌子。且心異則結果之事功亦隨之異，是心爲本，而事功爲用，凡此種種都一貫是心學的看法。

於虔州學記中有一段話，更能深切著明地道出心學的義蘊：「周道微，不幸而有秦，君臣莫知屈己以爲學，而樂於自用。其所建立悖矣，而惡夫非之者。乃燒詩書，殺學士，掃除天下之庠序。然後非之者愈多，而終於不勝。何哉？先王之道德，出於性命之理，而性命之理出於人心。詩書能循而達之，非能奪其所有，而予之以其所無也。經雖亡，出於人心者猶在，則亦安能使人舍己之昭昭而從我於聾昏哉。」這段話分析起來，包含有幾層意思：第一包含有象山人同此心，心同此理的意思。第二，詩書，廣義言之，道德文化，只是順人心中的性命之理而表達發揮之，並非外鑠，更非斲傷戕掉其固有之本心本性。因此，亦包含有性善之旨。第三，即使傳統文化，詩書典籍一時遭受毀壞，而人心中自有其義理，自有其良知，因此道德文化亦不會淪亡。第四，人心中固有之義理或良知，活潑昭明，非專制權威所能壓迫，非燒詩書，殺儒士，廢學校，所能蔽塞消滅。（承上文論秦之壓迫言論統制思想言）。這簡直與象山「斯人千古不磨心」，同一口吻。同時也就不啻提出內心的良知以作反對專制權威的最後武器了。

第四，由建立自我，以自我之內心所是隨機應變爲準則，而反對權威，反對泥古，注重隨時，權變革新，以作自由解放，及變法維新的張本。他說：「古之人以是爲禮，而吾今必由之，是未必合於古之禮也。古之人以是爲義，而吾今必由之，是必合於古之義也。夫天下之事其爲變豈一乎哉？固有迹同而實異者矣。今之人諰諰求合於其迹，而不知權時之變。是則所同者古人之迹，而所異者其實也。事同於古人之迹，而異於其實，則其爲天下之害大矣。此聖人所貴乎權時之變者也。」（見非禮之禮一文）。他這裏所謂古人之實，應作古人之心，或古人之真意解。把握住聖賢建立禮法之心意，之實質，而隨時權變，不拘泥於形迹之同異。這種說法豈不予改革維新自由創造大開方便之門嗎？故他所謂法堯舜法伊周，並不是守舊復古，可以斷言。同樣的意思，下面一段話，發揮得尤爲透澈精要：「聖賢之言行有所同，而有所不必同。不可以一端求也。同者道也，不同者迹也。知所同而不知所不同非君子也。夫君子豈故欲爲此不同哉？蓋時

不同則言行不得無不同。唯其不同，是以同也。如時不同，而固欲為之同，則是所同者迹也。所不同者道也，迹同於聖人而道不同，則其為小人也孰禦哉？」上段以迹與實對舉，此段以迹與道對舉，足參證道指實言，實指道言。「唯其迹與聖人不同，是以同也」一語，尤為精要。指出不同的言行事功正所以實現同一的道，不唯洞見一與多的眞正關係，而且對泥古拘迹者，揭示其弊害，加以有力的排斥，並予變法革新以一堅實的理論基礎。這是他由建立自我，求心同不求迹同的心學，而發揮出自由革新的精神的地方，也是中國思想史上少見的卓識，而為陸王思想中所特有的色彩。

克羅齊與新唯心主義（上）

新唯心主義的淵源

朱光潛

克羅齊是康德與赫格爾以後唯心派的大師。他的哲學是繼承康德與赫格爾而加以修正底新唯心主義。我們現在先說新唯心主義的淵源，解釋康德與赫格爾那一派唯心哲學如何生起，其中有若何漏洞，然後再談克羅齊在那些方面是繼承，那些方面是修正。

唯心主義可以說是理性主義與經驗主義的衝突的調和。這衝突由來已久。近代哲學的開山祖無疑地是笛卡兒，他和後起底斯賓諾莎與來布尼茲都屬於理性派。這幾位哲學家都是數學家，他們所專精底數理科學無形中養成他們治哲學底方法，就是從一些定義與公理演繹出一些個別底事例，它的程序是由普遍性推個別相，由理推事。同時，他們雖反抗中世紀經院派哲學，卻都受了它的很深底影響。經院派留下兩個很重要底觀念。第一個是「主體」（Substratum）的觀念。每一物有若干「屬性」（Attributes），例如金子是黃底，硬底，重底，方底等等。物是這些屬性的總和呢？還是有一個像掛衣架底東西把這些屬性掛在一起呢？經院派說有，那就是主體。如果把物所有底屬性一一剝開，剝完了之後，還有一個最基層底本體，它並不是屬性的總和。屬性只是本體的現象。 其次是先驗眞理（A Priori Truths）或俱生觀念（Innate ideas）的說法。一切知識究竟從哪裏來底呢？是先天本有，還是後天習得呢？經院派以為理先於經驗，例如數學底自明公理（A即為A，A不為非A，全體大於部份之類）以及邏輯思想所必假定底本體，屬性，因果關係等等觀念或範疇。我們先有這些公理與範疇，思想經驗纔有可能，所以它們不得自經驗而是經驗的根據。理性派哲學對於經院派的這兩個觀念——主體與先驗眞理——都接收過來了。因為接收了本體的觀念，他們承認現象世界後面另有一個眞實世界或本體。因為接收了先驗眞理的觀念，他們承認理先於事，想應用數學方法於哲學，想從這些先驗眞理推演出一些經驗底事實。

英國哲學家洛克繼承培根的傳統，站在經驗派的立場，對當時盛行底理性主義痛加駁斥。如果眞理是與生俱來，先驗本有，我們就無勞藉觀察與實驗去尋求，只要「閉起眼睛，塞起耳朵」憑先驗底推理，就可把一切知識從本心中默索出來，如同蜘蛛吐絲織網。事實上這絕對不可能。洛克因此否認人心本有先驗眞理。在他看，人心好比一張白紙，一切觀念都由感官得來，如同在白紙上所圖底畫。思想必根據感官所供給底材料，沒有先已存於感官底東西就不能存於理解。理解是人心對於外物印像的迴光返照。在心裏底是觀念（Idea），在物底是性質（Quality），每一性質由感官印到心裏成一觀念。性質有首要與次要的分別。所謂「首要性質」是物體在任何變化中所不能離底，即體積，形狀，運動之類。它們由觸覺與視覺同時察知，有客觀底眞實性，沒有它們就不能解釋外物的存在。所謂「次要性質」是物體可有可無底，如色，聲，嗅，味，冷熱之類。它們只

須用某一種感官就可以察知。它們只是物體對於感官所生底影響，在心而不在物，沒有客觀底眞實性，沒有它們而外物仍可存在，它們自身可以用物質的運動與佈置去解釋。這兩種性質的總和就組成物的主體，我們的經驗止於此，知識也就止於此。洛克還承認物的首要性質外在，作觀念的根據。後來巴克萊進一步證明所謂首要性質也還是由幾種感官知覺複合成底，也沒有客觀底眞實性。休謨再進一步證明先驗眞理或範疇如主體，因果，空間之類都只是觀念聯想的結果，就是都起於經驗。因此，我們的知識全憑後天經驗，用不着什麼先驗底根據。

無論是理性派或是經驗派，都沒有逃開笛卡兒所建立底心物二元主義，都明白地或隱含地承認人心與外物是對立底兩件東西，心所知底世界後面有一個眞實底物底世界，爲知識之源。因此，世界的理性不能在世界本身以內尋找，而要超越它本身以外去尋找，以至於往往假定一個安排心與物底上帝。

唯心派的大師康德早年頗偏向理性主義，後來休謨的懷疑主義「喚醒了他的哲學底迷夢」，於是以「批判」代替武斷，超然於理性派與經驗派之上而省視其是非得失，結果是兩派的衝突的調和。和經驗派一致，他承認知識須憑經驗，感官知覺供給一切知識的內容；和理性派一致，他以爲經驗不能得到有普遍性和必然性底眞理，從經驗得來底感官知覺內容必須經人心運用先驗底範疇，即依照心知物所必由底理性加以安排，纔有呈現於知識底那樣形式。由此可知康德把從一個觀念（知識）分析爲內容與形式兩個要素，內容是感官底，經驗底，而形式是理性底，先驗底。總之，經驗派所偏重底感官經驗與理性派所偏重底先驗範疇須合而爲一，纔能有知覺與判斷，也就纔能有知識。這種糅合是哲學史家所認爲康德的最大發見——「哲學上底哥白尼式底發見」——這就是著名底「先驗綜合說」（A Priori Synthesis）。向來形式邏輯學家把判斷分成「分析」與「綜合」兩種。賓詞的意義已包涵在主詞裏底（如「物體是有體積底」，「人是有人性底」），叫做「分析判斷」；賓詞的意義爲主詞所本無而是新添上去底（如「物體是有重量底」，「地球是一個行星」）叫做「綜合判斷」。依傳統哲學的看法，只有分析判斷纔能是先驗底，即可不憑經驗而純從理性推出，數理科學的判斷都是這樣；至於綜合判斷則必爲經驗底，即必憑經驗而不能純從理性推出，自然科學的判斷大半如此，所以稱爲「經驗底科學」。休謨已證明經驗不能產生有普遍性與必然性底知識，而分析判斷依定義又不能產生新發見底知識，然則我們的知識不就是非陳腐即渺茫麼？康德所要證明底就是這種傳統底看法不確。由理性推演出來底知識，如數理科學的判斷，仍必可應用於經驗，仍可爲新發見底眞理，所以仍必同時是綜合底。由經驗得來底知識，如自然科學的判斷，仍必有理性，仍必有不起於經驗而起於人心統馭經驗所必有底範疇，所以仍必同時是先驗底。總之，知識不是眞理則已，是眞理就必糅合經驗與理性，感官知覺與心靈理解，總之，就必是先驗綜合判斷。例如說「這花是紅底」，這判斷像只是經驗底結果，其實要使這判斷可能，也必須有邏輯上關於量，質，關係，形態等先驗範疇。

康德的這種知識論有兩個重要底涵義：

第一，由於人心運用理性底先驗底範疇，知識與思想纔有可能，我們可以說人心憑它的理解創造成他所知所想底對象。這是康德學說中底原理，也就是唯心主義的奠基石。在傳統哲學中，事物（即思想與知識的對象）都被認成天生自在底，縱然沒有人知它想它，它仍像知識思想所見到底那個樣子外存於自然；至於知識思想卻不能離事物而獨立，最多只以模倣鈔襲或照像的方式，使事物在心中再現形影。「自然替我們的理解定規律」。康德把這個看法翻轉過來，以爲知識思想的對象（事物）就是知識思想的創造品，心靈在知識或思想事物時，就同時創造了事物，事物由於先驗底範疇纔得到它的形式，它的生存，所以「我們的理解替自然定規律」。先驗底範疇是理性之必然與人心之同然，所以知識思想雖創造它的對象，那對象仍有客觀底眞實性，不僅是某一人心的幻想。

其次，由於知識不能不根據經驗，經驗所及底只是感官所能知覺底現

象。康德沒有擺脫經院派的「主體」的觀念，仍承認現象後面另有一個主體，叫做「事物本身」（The Thing itself）。這「事物本身」不能成爲知識的對象，因爲一旦成爲知識的對象，它就不復是主體而是現象。「事物本身」雖不可知，康德卻以爲它仍可思議，可思議爲知識的一個限度，過此限度知識即不能施其功用。我們不能否定它的存在，如果否定它的存在，「一切就立刻化成現象」，而人類所能知底世界以外，就沒有什麼是眞實底。在康德看，這未免是一種大胆底武斷，並沒有什麼證據。

由前一說（康德哲學受理性主義影響底一部份），康德應該建立一種澈底底唯心主義，萬法唯心，心外無物；由後一說（康德哲學受經驗主義影響底一部份），康德還沒有打破心與物，本體與現象，的二元觀，沒有指出本體與現象的理性底關聯，「事物本身」還是一個大疑團。繼承康德底德國唯心派哲學家，如斐希特，薛林，赫格爾諸人，就想努力打破這個「事物本身」，打破與唯心主義不能並立底二元論。

我們姑且專講這一派的首領赫格爾。因爲他對克羅齊的影響最大。赫格爾不承認心所知底世界之外另有一個本體或「事物本身」。心並不自外接受任何事物，一切事物都是心所創造出來底。康德所謂現象世界就是眞實世界本身，並不是心與眞實世界中間底一種屏障。不過這種世界——赫格爾的無所不包底「絕對」——是循着邏輯或理性在不斷地生展演變。哲學的任務就在推演思想的生展演變的邏輯或理性，這其實也就是推演眞實世界的生展演變的邏輯或理性。從前哲學家把心與物，思想與它的對象，分爲兩件事，所以有一套學問專講心與思想（即邏輯學），另有一套學問專講物的現象與本體（即自然科學，歷史與形上學等等）。這兩套學問如何聯貫始終是問題。赫格爾既然打破了心物二元論，成立了思想即實在的學說，所以把這兩套學問看成根本只是一套學問，思想進行的規律就是宇宙演變的規律，說明了思想的系統構造，來因去向，它的邏輯或理性，同時也就說明了實在宇宙的系統構造，來因去向，它的邏輯性或理性。哲學就是眞實世界，眞實世界也就是一部哲學，都依同一個理在那裏生展演變。赫格爾有一句名言總括了他的要旨：「理性底即眞實底，眞實底即理性底」（The Rational is The Real, The Real is the Rational）。在表面看，他的哲學是極端理性派底，他的方法完全是先驗底演繹；在實際上，理性底和經驗底分別在他的哲學中根本不能存在，理性底不能不同時是經驗底，經驗底也不能不同時是理性底。（「華嚴經」疏家所說底「事理雙融」與赫格爾的學說完全一致，「理」就是理性或邏輯，「事」就是眞實界事事物物。理性派側重理，經驗派側重事，其實即事即理，不可分開）。

赫格爾所發見底理與事的生展演變所必依底程序就是他的著名底「辯證法」（Dialectic 這名詞是沿用一個邏輯學底術語，頗易引起「只是一種推理方法」的誤會，如果譯爲「演變程序」或許還較恰當，因爲已成底語文習慣不宜輕改，所以姑從舊譯）。思想依辯證法進行，宇宙也依辯證法演變，這是一體的兩面，根本只是一個程序。辯證法的基本原則在把思想（即眞實界）生展演變的程看成生動底（DYnamic），完整底（Concrete），普遍底（Uni versal）。就在這一點上辯證法與一般形式邏輯不同。形式邏輯是靜止底，把思想當作尸骸解剖，好比攝影只攝某一靜止狀態底物影；辯證法是生動底，把思想的完整底生命，隨其生展演變，作一個通盤底研究，好比電影顯示人物動作的眞相。也就在這一點上辯證法底哲學與諸科學不同：諸科學各踞一隅，閉關自守，所據底原則，所研究底對象，所用底方法，所得底結論，也都局於一隅，所以是片段底（Abstract，舊譯爲「抽象底」。在唯心哲學底意義實指「不完整底」，「片段底」）。猶如 Concrete 一字舊譯爲「具體底」，在唯心哲學中是指「完整底」（[illegible]沒有普遍性；辯證法底哲學則以全體眞實界爲對象，它所用底原則必有放皆準，不能有任何假定，所以它的結論——「哲學底概念」——必定是完整底，普遍底。這「哲學底概念」叫做「完整底普遍性」（Concrete Universal 或譯爲「具體底共相」），它是事理雙融，靈肉一體，即事即理，即體即相，兼包陰陽底太極（中國哲學所謂「理一分殊」，須在「理一」中見「分殊」，在「分殊」中見「理一」），纔是赫格爾所謂「具體底共相」）。

要說明具體底共相和辯證法，我們最好用赫格爾自己的實例，即他的「邏輯學」中第一個辯證式：有，無，變。萬事萬物都必具「有」（Being即中文「萬有」那個「有」字的意義，即「存在」）的概念，其它方面儘管不同，而具「有」則一。絕對「有」，一微塵亦「有」。「有」是一個無所不包底概念，也是一個毫無定性底概念，它是一切「有」而非此「有」或彼「有」。它否定一切個別性，所以它本身就已包涵它的相反者—「無」。如果它只是空洞底「有」，就不能有變化生展。純粹底「無」（Nothing）也是如此，也是無定性底渺茫空洞底一個概念，和純粹底「有」沒有分別。「有」與「無」相反而適相成，去「無」不能思「有」，去「有」也不能思「無」，「有」以「無」得意義，「無」以「有」得意義。單說「有」或單說「無」，都是抽象底，片面底，不眞實底，互相衝突底。「有」必含它的相反者「無」，所以有衝突，有衝突於是失去平衡靜止的狀態，於是有超越衝突而達到調和的傾向，於是有生展。調和「有」與「無」的衝突者是「變」（Becoming）。在「變」裏「有」與「無」兩個相反底抽象底概念合成一體，相反者同一，衝突者調和，抽象者具體，不眞實者眞實。因此，「變」纔是一個「具體底共相」或「哲學底概念」。用辯證法的術語來說，「有」是「正」（Thesis），「無」是「反」（Anti-thesis），「變」是「合」（Synthesis）。由正反而合，是以較高一層底整一克服在低一層底對立相反底雜多，是相反者之同一，這個生展程序便是所謂辯證法。

辯證法哲學的最大特點在把思想與眞實界看成一體，把它看成一個生生不息底過程，在這過程中生展的主動力是每概念（即每事物）所含底內在底衝突。衝突是必要底，所以在我們看似是壞底勢力（如醜，僞，惡等）在生展過程中可以發生好底效果。衝突本來就要兩個相反底勢力。有低一層底相反者的衝突，克服了它纔有較高一層底調和。這較高一層底調和本爲正與反之合，但不是最後底合，它還須生展，因爲在這較高一層，它又含有內在底衝突，又有它的相反者，於是又有再高一層底調和。如此循序漸進，眞實界纔生生不息，以至於最高最完善底境界。據赫格爾說，最高層底辯證式以藝術爲正，宗教爲反，哲學爲合。哲學就是包含一切衝突而且也調和一切衝突底最高概念，就是所謂「絕對」（Absolute）。由「有」「無」「變」那個基層底「三一體」（Triad）循序漸進以至於「絕對」，這演變的過程便是歷史。歷史並不是只記載偶然底事變，而是從頭到尾都有內在底邏輯底必然性，如辯證法所顯示底，所以它就是哲學，就是辯證法所演出來底整個系統。總之，赫格爾所見到底眞實界好比一座大寶塔，從基層到最高層都是用正反兩脚規支撐起來，每一層兩脚合成一脚，一脚不能獨立，又生出相反者成另一脚和它對立，合成次上層底一脚，如此層轉上去，到了「絕對」就了一個巍然普蓋底大塔頂。思想如此生展，即宇宙如此演變。這生展演變是一部戲劇，一部歷史，也就是一部哲學。

克羅齊的哲學系統大部就是從發揮和糾正康德與赫格爾的學說得來。我們介紹康德與赫格爾的學說，只限於它對於克羅齊發生影響底那一部份。至於克羅齊如何發揮和糾正康德與赫格爾的學說，則待下文詳述。

科學之社會背景

陳立

純粹科學與應用科學的關係原引起了一般人的注意，特別從知識社會學將這個問題推到哲學的領域中，更引起學人的討論。這個問題不但很有理論的興趣，又因爲提倡科學者時而畸重應用，時而畸重那基礎的理論，顯然很影響到科學研究的政策。我們所希望的和平來了，建國開始，科學的研究自然應是建設第一要政。特從較基本的立場來商榷科學的社會機能，或者對於科學研究的途徑也有所指示吧。

我先要從一個比方說起，許多人把純粹科學與應用科學看成是鷄生蛋抑蛋生鷄的難謎。我以爲自然是鷄生蛋。因爲必待有機物進化到鷄時，才能有鷄蛋，鷄蛋是單細胞，鷄是多細胞的動物。換言之，鷄是較高級的，故必經過長期的演化才能產生出來的。蛋如可以生鷄，則這個演化過程是虛幻的，故我們不得不承認鷄生蛋而非蛋生鷄。這雖然祇是一個比方，但我們以爲我們的問題從此也露了些端倪，社會必待進化到這一個階段才有科學可能，要不問社會的條件而憑空產生科學，我以爲也是同樣的沒有認識那進化的歷程。

我這一段話看來好像是無的放矢，但我是有所爲而發的。因爲這一次戰爭產生了原子彈，而我們跟着贏來了勝利，所以社會上有好多人在說我們要設立原子能的研究，以便迎頭趕上人家。這是很普通的一種要求，它亦很可能贏得當政人之同情與支持，但我覺得我們的錢應當化得有結果，所以便立意寫這一篇文章，來指出這種提倡科學的方法之錯誤。

關於原子彈的種種，我祗看過官方的一本報告，是美國普林斯頓大學物理系主任 H. D. Smyth 所寫的軍用原子能 Atomic Energy for military Purposes。這本書的好處不在其所講原子彈的製造或其原理，而在其對於科學研究的組織，即如何分工合作，如何計劃，種種縝密條件之敍述，很值得我們的借鏡。此書聽說已有兩種譯本。我就不必在此多所介紹了。但有幾點和本題有密切關係，我不得不稍微說說。

原子彈的製造，不是純粹一個物理學的問題，最難的是似乎還是其技術的一段。沒有高度技術的冶金工業，原子彈無論如何製造不出。原子彈要用大量的鈾：但是直到一九四一的年底，在美國所有的純鈾也不過是威司丁浩斯電氣公司 Westinghouse Electric and manu—facturing Company 的幾克，此外便祇有加拿大的氧化鈾可用，但成分很不純，有百分之二到百分之五之雜質，這是第一個很重要的冶金問題，如何提煉極純的鈾，要純到百萬分之一的雜質也沒有這是要高度工業的設備才能解決的。此外爲將中子的速度減落，原子彈中需要石墨 Graphite，但石墨最純的算是密歇根一個石墨公司的出品，但它也有五十萬分之一的硼，如果要中子能夠發生作用，即不被物質吸去，則石墨的純度還要在百萬分之一以上。這又是一個需要極高度技術的冶金問題。凡讀此書的人，即使極其粗心，也一定感得原子彈的發明技術問題比理論多。沒有高度工業化的國家，決不能製造原子彈。

讀者也許要指出上面一段完全是廢話，因爲原子彈的製造，自然是一個技術問題，何用講？我也了解讀者這種抗議之有理，所以我不願多寫關於原子彈製造技術方面的困難，我現在不講原子彈，而講那引到原子彈發明的純粹物理學的原子分裂的實驗。這是純粹科學，雖然它是原子彈發明的基礎。人工分裂原子彈最早的實驗是 Rutherford 做的，但他用的是自然放射物的撞擊，所以仍算不得完全人工的。直到一九三二年 T. D. Cockcroft與E. T. S. Walton用質子撞擊鋰而得着氦原子這才是眞正人工分裂原子的成功。他們用氫的原子核，在一個電壓很高的眞空管中一路加速下去打到鋰製的板上，鋰原子變成兩個氦原子，這一節故事，現在已有許多文章講過。但問題就在乎這個實驗如何做成功的。顯然沒有高壓的電，不能產生强的電場，這個實驗便做不出來，換言之，這個實驗一定要在高度電氣化的國家中才能做得出來。要高壓的電流，便需要變壓器，爲着維持電場的分極，則交流電要變成直流，因爲又要整流器 (rectifier)。他們用的電勢差是八十萬伏，自然需要很好的絕緣裝備，不然很容易有走電的危險。這一切，變壓器，整流器，絕緣裝備都不是普通的一般用品可以敷衍的，這都需要很高標準的製品。故非技術非常發達的國家不能辦到。再講到這個實驗的特殊裝備。例如這些質子自然得在眞空管中去撞擊鋰，因爲不然，質子先就撞到了其它原子早就損失了他的能量。因爲要儘量使這些質子的速度增加，那末那根眞空管又得很長，實際上他們是用的六尺長的管子。但這根管子上面要裝許多有關的儀器裝置，例如這些原子核的放射細管及觀察的儀器等等。這些裝置自然有許多接頭的地方，既有許多接頭，則漏氣的地方便多了。如何安置許多接頭而又不漏氣呢？自然這又得用蠟

或其他東西來黏。他們發現(Plasticine)接好用。接頭沒有問題了，他們需要很好的抽氣機，假若抽氣機有些不靈，或者抽氣機的效率很低，他們要抽上十天八天才能把管中的氣體抽得可以用。如此則他們每稍微換換裝置，便要先候十天八天才能進行實驗，豈不麻煩已極？但他們自何處得着效率高的抽氣機呢？又是在電氣工廠中。我們知道電燈泡是真空的，或者是先抽成真空，再灌上適當的氣體，如現代的新式燈泡。據估計全世界每年用的電燈泡是十萬萬隻，所以這是一個很大的工業，電燈泡工廠老板自然對於抽真空這一個問題很有興趣，他們請了 C. R. Burch 來改良抽氣的裝備。這個抽氣機中最成問題的是那潤滑的油，因為油是可以蒸發的，如果油用得不得當，真空管中的空氣抽出了，而油氣又蒸發進去了，所以先要有一種不蒸發的潤滑油。假若 Cockcroft 與 Walton 沒有 Burch 的油，則他們的實驗也做不成功。但這種油顯然是為電燈泡與無綫電的真空管而發明的。假若國內尚沒有電氣化，我們便沒有這種電氣製造工廠，則也就沒有這種抽氣機，更沒有這一種油，但這一切都是他們實驗成功的先決條件。我們怎樣希望一個沒有工業化的國家去做這一種實驗呢？

我以為科學是文明的產物，所以我們可以有科學前期的文明。今日提倡科學者總喜歡說造就科學人才，好像人才是可以決定科學似的。其實決定科學研究的，並非智力，我們決沒有理由說我們科學的落後是由於我們智力之不如人。這是一點科學根據也沒有的。自然環境似乎也沒地理學派的人如韓定登(Huntington)等人所提倡的那麼有決定性，因為專就自然環境看，我們不知道為什麼以前沒有科學的地方現在科學會特別發達，如今日的美國與蘇俄。百年前的美國有什麼了不起的科學？就是二三十年前，美國的科學也還比不上歐洲。但最近如何？我有一個朋友十多年前從歐洲學物理回來的，我們閑談眼前的個人計劃，他說他要到美國去研究物理學。差不多二十年前他去歐洲學物理，現在他要上美國了。不是因為美國打勝仗或者美國物產多，他實在覺得現在研究物理學祇有向美國去了。這恐怕是現在一般人的看法，並不是這一位朋友的偏見。因為今日祇有美國的工業技術發展了到這樣一個水準，大規模的實驗可以進行而不感到設備或技術的困難。現在研究科學已經不純粹是人才問題，設備實在是一個先決的條件。就以作者本人來說，幾年來弄一點統計的研究，費了許多時日，才做出很不滿意的一部份結果來。目下想買一架簡單的計算機，估計要二百五十美元，就無辦法。但我們知道在美國也許這一些計算不用幾天，或幾十天，就早完工了。最近(十月二十三日)報載美國有新發明的計算機，速度驚人，但價格是二十五萬美金，以黑市計，二十五萬美金元就是十萬萬餘元的國幣，那一個機關有此財力，連一架計算機都置不起的國家還談得什麼研究？

談及計算機我便聯想到我國的天才數學家華羅庚先生了。他在教育通訊發表過一篇短文，力主設立專門機關研究計算機一類的方便工具，但我不知道中國今天是否能夠製造計算機。即使政府聽從華先生的話設立這樣一個研究機關，這個機關設計出來的機器，我們的工業設備是否可以都製造得出！我們有沒有這樣的技術工人？計算機不止一種也不過十種百種，每種特殊的計算都可能設計成一種特殊機器。各門科學的研究者，因為各人手中的問題不同需要的計算機便不同。所以科學研究者勢必與設計並製造計算機的有連系。從外國去買計算機並不能完全解決我們的問題。華先生提倡設立專門機構或者亦為此點，這樣我們更可以看到純粹科學的研究如何受技術的限制。

上面兩段顯已從實驗科學說到非實驗的理論科學了。因為有些人也許覺得非實驗的理論科學不受技術發展的限制。事實上並不如此。以前的理論科學也許祇有紙有鉛筆寫寫畫畫就成了，現在可不能了，動不動就要幾年或幾十年的計算。常常看到美國學報中的論文，我覺得中國人有好多都能做，也許做得還要精密點，可是都沒有做，還不是他們方便我們不方便而已。也許有人說我們要用愚公移山的精神來做科學的研究，我很敬佩這種精神，可是這種精神實難維持。我舉一個淺近的例，英國有一個公司叫女工來檢葡萄乾，每次拿一盤十四磅的去選，效率甚低，一個工業心理學

家來看了一下，要經理將十四磅的蘅糖乾，改作七磅一次給女工夫檢，效率居然大增。原因極簡單，十四磅一大盤，檢來不知那個時候完，工作乏味，自然效率減低。七磅一小盤，達到完成的目標快些，工作趣味加增，效率亦就大增。這雖然是一個很小的例，但對於科學研究也一樣可以應用的。幾年或幾十年不見結果的工作，很難引起興趣，要是幾個月或幾十個月能見一件工作或工作一個段落的完成，則一個人的興趣自然濃厚多了。政府化了大錢培育了許多留學生，在國外時大都有些成績，回國後慢慢地一點研究也不做，若從心理學上去找原因，大半是沒有工具所致，故即勉强做結果也遲慢，因而灰心，我以為是很有關係的。

提及科學研究的動機强弱一問題，此次戰爭中原子彈的發明可以算得是一個很好的例，這樣大的一隊工作者在如此緊張的空氣下努力，所以居然在一個很短的時間中將許多技術問題克服，這種成就若在平日恐非十倍時日不可。這樣一個具體的問題自然牽涉的範圍很廣，例如原子核物理學、普通物理學（關於一般工具的研究，如光學的工具與離子化歷程、原子量的決定、種種放射的研究等）放射化學（放射對於化學歷程之影響、放射所引起的化學反應、）原子核化學（追究分裂之產物、分解常數、鏈由作用等）；成品化學（各種成品之化學性質、成品之提煉等基本研究）；普通化學（原料及副產品之化學研究）；普通生物學（放射對於生物之影響）；醫學研究（血液學、病理學之基本研究）；冶金研究；工程研究（如防止侵蝕現象之研究與製造歷程中一般問題）。因此一個研究，常常不是一個人的孤立研究，而是整個社會的協力合作。這就牽涉到學術的風氣或背景問題。從橫的觀點來看，便是上文所指的合作問題，從縱的眼光看來，便是學術傳統問題。這兩個問題貌似不同而實際是一樣。例如上面所提的各部門之研究，可以在不同時代一一解決，然後綜合成功一種發明，或同時協力進行，短時間將全問題解決，時間的序列雖不同，但同為許多人的工作則相同。換言之，科學研究是應該同時並進的，一種科學與另一種科學間都有連鎖關係，我所說科學是文明的產物便作如此解釋。

我以為原子彈的例或許會引起人的誤解，以為這樣祗是一個很特殊的例，其實則一般理論科學何莫不然。即以熱力學的第二定律言，它是Carnot關於蒸汽機的效率研究而引申出來的。熱力學的第二定律不在以前發明而要到蒸汽機發達後才發明並不是偶然的。從蒸汽機的效率而發明近代科學最基本的一個理論，表示科學要待時機的成熟，而同時亦證明實際問題如何增加一個人的動機。即如現代關於蛋白質的知識，蛋白質的結構研究自然是現代化學一極大成就，對於分子結構的理論，得着不少實證的知識。但這種知識如何得來？其近因便在乎英國毛紡織工業要知道羊毛如何可以不縮的問題。W.T.Astbury用X光研究羊毛的結構，因而發現蛋白質的分子組織，這增加了我們對於蛋白質以及生物化學的知識不少。顯然這種研究的動機是實際的，有關社會的，而這種研究之成功，又必待X光之發明以後，又必待Bragg用X光研究結晶體的構成以後，我以為學問間的連鎖，這一簡單的例，就可充分說明了。

所以我在上文所說的文明便不能專指技術的成就而言，雖然技術的成就在今日比在過去更能限制科學的研究。過去靠簡單的儀器可以做成的研究，現在大多數不行了。美國近年來對於科學的研究所以可能凌越歐洲，技術的發展確是一個很大因素。但技術發展決不是唯一的條件，例如上文所講的原子分裂實驗，在美國同時也有人進行着同一的實驗，他們用的電壓更要高，高達百萬伏以上，然而英國人祗用十二萬五千伏的電壓竟先做成功，這就是我所說的科學各部門的連鎖，或者說，學術的空氣之關係。英國的兩位物理學家所以在低壓下便做成功的，是因為他們靠近歐洲大陸，他們對於新興的波動力學 Wave Mechanics 濡染較深。從波動力學的理論則一個質子進入另一個原子核中的機會不必定要達到某一種强度才能擠進去的。因為波的關係，透入與强度的關係便是或然率決定的。强些的或然性大，弱些的或然性小。這樣他們才敢希望用較弱的質子去撞擊原子核而事實竟能成功。這是一個很好的例，說明學問的背景如何可以促進科學的研究。

英國和大陸雖然祇一帶水之隔，但學問好像大不相同。卽以物理學言，英國好像長於實驗，大陸好像長於理論。物理學有名的理論，好像相對論與量子論都是德國人的產品，但是像電子以及原子核的結構、原子分裂、電子的波動性質等等這許多有名的實驗結果便都是英國物理學家的成績，這至少反映着十九世紀的英國與大陸文明的差異。英國是工業革命的發祥地，在技術的成就以及國富來講，在過去的幾個世紀，英國是在大陸的前面，所以英國在實驗科學的成就大，正如目下及最近的將來，美國會在這一方面將為領導是一樣的。英國因為其國富的關係，一個閒暇無約束的士階級出現在社會中，這些人就是讀書也是玩樂慣了，不求甚解的。不像大陸一般學者的肯用功，故英國一人的學問大不如德國人的淵博。大陸上到底還有一點封建氣息，對於讀書人要比英國重視些。所以大陸上的學者就長於理論，英國人就長於實驗，社會的背景很起決定作用的。

又如 J.G.Crowther 所提的，許多現象英國科學家以為是粒子的；大陸科學家則以為波動的。例如牛頓對於光的粒子說，而大陸學派的 Huyghens 則主張波動說；例如陰極輻射大陸上的科學家以為是光波而英國人則證明是電子流。又如鈹線 Beryllium rays，大陸科學家初以為是光波，而英國人則證明是中子流。就是現代波動力學的發明人也是法國人 De Broghe，這一派其他的人也都是大陸學者，惟一的例外是 Dirac但他雖然是一生在英國，祖籍仍在法國。Crowther 以為這或者可以歸功於英國人的喜歡球賽，因此將一切都看作質點。發明電子的是英國人，發明化學原子的也是英國人 Dalton。我們雖不一定信服這種特徵是由於英國的發球賽，因此將一切都想成球狀，但學術之由於風氣似無疑問。英國人有這個傳統的觀點，一脈相傳，因此英國科學家便都有如此看法，這種風氣或傳統對於科學研究是重要的，例如Haber會到英國講演過，從他的講演中應可以推論到氮的化合法 Fixatim，但在第一次大戰中祇有 Haber 利用這種方法解決了德國氮化合物的供給問題，而英國人始終未曾想到過。原因就在英國人當時的化學思想沒有這種準備，雖然人家提及，也無結果。

我以為思想背景影響科學的研究尚有不少的實例。細胞分裂的輻射 mitogenetic Radiation 為什麼一定是蘇俄科學家的產物，而在其他各國都懷存疑的態度，甚至於否認它的存在？我以為還是由於蘇聯的流行哲學是唯物論的，科學家浸潤在這種思潮中便自然希望用物理歷程來解釋生命的現象，因而傾向着這一類的發明。思想背景與技術一樣都是超個人的，所以便也可以視為客觀而非主觀的。我以為這一些客觀條件對於一種文化現象如科學的，遠比主觀的條件為重要。

正如我在篇首所比喻的，科學之與文明是一個互為因果的——或者說互為表裏的——有如雞與蛋一般。但這並不能禁止我們抽象地考慮其誰為因誰為果的演化序次。「需要為發明之母」顯然不全近事實，但近代科學確走向這一條路上去。正如 K.Mannheim 所講的，過去的發明也許有些由於偶然的，但此以後的科學研究則必是計劃的，有目的性的。計劃與目的性顯然是根據社會的背景而言。換言之，今後科學的研究，客觀的條件更比過去為重要。我在本文決不曾企圖證明影響科學研究的祇是工業技術的一方面，我很重視思想背景的作用。心理學主張決定知覺的是內在的態度與外在的刺激，所以我便以為工業的技術與思想的背景統形地 Configu-ratively決定科學的研究。

如此，我們對於科學的研究便不得不着重客觀條件之考慮。撇開這些客觀條件不談，而專「從心所欲」地討論那一種科學值得提倡，那一種科學目下並不重要，便等於盲人騎瞎馬之暗中摸索了。這樣我們伸出頭頸望望我們中國對於科學研究之最近展望。第一，我以為我們不能在實驗科學中懷着過大的奢望，因為我們在工業的技術上以及思想的背景上都不大够得上條件。第二，我們在敍述性的科學上——如分類與調查的研究——可能仍有很大的成就，因為我們在許多方面仍有一塊一塊的未開發的處女地。第三，我以為我們在理論科學上可能有些大貢獻，因為我們現在的情形，正有些像十九世紀的德國，工業技術的落後使我們科學研究不得不走向

理論上去。要知道我們讀書的熱忱是有的，中國傳統着重讀書人，所以我們有向理論中鑽的風氣。可是我並沒有意思說，我們不需要實驗科學。科學必是實驗的，德國雖以理論科學見長，但他仍不少實驗科學家。可是我們要知道我們的限制，應免得無謂的失望，以求醫七年之病稱三年之艾的精神，來提倡實驗科學，祇是在風氣上着手而不計近功，我以為實驗科學是應該提倡的。經過若干年的安定的生活，我們國家工業化了，技術有把握了，而同時科學風氣造成功了，那時而不是以前，我們才能希望我國實驗科學的抬頭。如今恐怕祇能因陋就簡地培養學問的空氣，而同時儘量鼓勵有希望的人從事理論與記敘的研究。

新發現十二世紀初亞拉伯人關於中國之記載

周一良

亞拉伯醫士麻瓦奇Sharaf al-Zamān Tahir Marvazī（約卒於紀元一一二〇年，當宋徽宗宣和二年）著有The Natural Properties of Animals一書，內容包括地理，人類學及動物學等各方面之記述。一九三七年亞白利氏A.J.Arberry發現亞拉伯文寫本，始為歐洲學術界所注意。倫敦大學波斯文教授米諾斯基氏V.Minorsky摘譯其地理編中五章（中國，突厥，印度，伊西俄比亞Ethiopians及遼遠諸國諸島），加以注釋，並附印手錄之原文於編末，名之曰Marvazi on China, the Turks and India。一九四二年英國皇家亞洲學會出版。凡本文六十面，注釋及索引一百一十面，附印原文五十三面。麻瓦奇未嘗東游，所記皆采自前人著作及時人口傳，來源不一，故年代地望頗有混淆。時而載唐制，時而言宋事，須分別觀之。然其中亦僅有Gabriel Ferrand, Henry Yule, 張星烺先生等所稱天方諸家游記所未及者。是以廣異聞，資考訂。譯者米諾斯基氏非漢學專家，故此書中國部分之注釋不盡可人意。今年正月伯希和教授來劍橋，予曾舉此書相質，伯氏亦謂值得研究也。中國部分凡四十三節（第十三面至二十九面）。今撮其大要，以介紹於國人，亦治中西交通史宋遼史者所樂聞歟？一良偶有管見，可以補苴訂正米氏注釋者，略加案語。拋磚引玉，是所望於此道專家也已。

第一節依照古希臘說法，自南而北分世界地理為七區，謂中國屬南方三區。第二節：中國在東方，『空氣潔淨，水寒而易消化，土壤佳』。故中國人『性情中和，容貌悅目，有禮節』。麻瓦奇主張民族性情基於地理環境，書中一再致意焉。第三節謂中國分爲Sin（當指宋），契丹及回鶻三部分，而宋最大。第四節：中國人手工藝最精，世界各國無與爲比。中國人每謂世界各國人皆盲，唯羅馬人具一目，言僅敵中國之半也。第五節：中國人不與突厥人相雜，契丹人回鶻人則與突厥人交往。第六節謂摩尼教徒恐異國人入中國將暴露摩尼教之無益，故勸中國人閉關。案此與下文第九第十七節皆過分鋪張摩尼教在中國之地位。譯者言此數節所據之報告必在八四三年（唐武宗會昌三年）以前，實則摩尼教直迨南宋猶盛行，宋會要中禁遏之令屢見不鮮。當麻瓦奇時摩尼教在中國南部沿海一帶甚流行，宋會要刑法二（以下數條並承友人楊聯陞先生檢示，合志感謝）載宣和二年『十一月四日臣僚言，一溫州等處狂悖之人自稱明教，號爲行者。今來明教行者各於所居鄉村建立屋宇，號爲齋堂，如溫州共有四十餘處。並是私建無名額佛堂。每年正月內取曆中密日聚集侍者聽者姑婆齋姊等人建設道場，鼓扇愚民。男女夜聚曉散。……………奉御筆仰所在官司根究指實，將齋堂等一切毀拆，所犯爲首之人依條施行外，嚴立賞格，許人陳告。』又宣和三年『閏五月七日尙書省言契勘江浙喫菜事魔之徒，習以成風。自來雖有禁止傳習妖教，刑賞既無止絕喫菜事魔之文，即州縣監司不爲禁止。民間無由告捕，遂致事魔之人聚衆山谷，一日「且？」竊發，倍費經畫。若不重立禁約，即難以止絕。乞修立條，從之。』又同年『八月二十五

日詔諸路事魔喫菜燒香等人所習經文，令尚書省取索名件，嚴立法禁，行下諸處焚毀。令刑部遍下諸路州軍，多出文牓，於州縣城郭鄉村要會處分明曉諭。…除二宗經外並焚毀，限滿不首杖一百。」以上皆陳援厂先生贊沙畹伯希和兩教授論摩尼教文中所未及徵引，故備錄之。由此可見麻瓦奇關於摩尼教之記載或係得自同時曾旅行東方之亞拉伯人，非必本諸會昌以前材料也。吉伯氏 H. A. R. Gibb 評米氏此書，亦言此三節未必定是八四三年以前記載（JRAS 1944, parts 1 and 2，P. 94），惜未舉理由耳。

第七節麻瓦奇謂遇一旅行中國之商人，言首都名 Y.niūr，皇帝所居。相距不遠又有大城名 Kwfwā。譯者比定 Y.iūr 爲洛陽，Kwfwā 爲開封。案阿比魯尼 Albiruni（卒於一〇四九年）書中於第二地理區域內亦記 Y.nīu 與 Kūfū，更南之區域內又記 Khafū，Wfwā 之爲開封而非廣府，似可無疑，其謂 Y.niūr 爲洛陽則毫無根據也。亞拉伯文中記母音之符號往往略去，歐洲學者遂寫時習慣以一點代之。麻瓦奇書中原文 Y.niūr 一語 Y 與 N 之間無母音。譯者引太平寰宇記，謂公元九〇七至九二三年間洛陽亦名雍州，故斷定 Y.niūr 當爲 Yuniū，即雍州二字之亞拉伯對音。因而演繹之謂此段材料必是九〇七年以後來華之亞拉伯人所傳。實則米氏（或莫里氏 J. Mullie，因米氏不解漢文，注中稱莫氏引云云，當是莫氏爲之逐譯。）誤解寰宇記之文。寰宇記三河南府條云：『天寶元年改東都爲東京。朱梁開平初都汴州，廢西京爲雍州，仍改東京爲西京，後唐同光元年（九二三年）復爲東都』。『廢西京爲雍州』謂廢長安爲雍州，『改東京爲西京』謂改洛陽爲西京，此兩西京本不相干。譯者誤解記文，混而爲一，遂造出後梁時洛陽名雍州之謬論，以與 Y.niūr 相對也。阿浦菲達 Abulfeda（一二七三—一三三一年）引阿比魯尼書，亦言 Yaniū 爲天子所居。翟理士 Lionel Giles 評米氏此書（Bsos ×1, part 1, P.233）疑 Y.niūr 指揚州。然揚州與開封相距不可謂近，且亦非天子所居，蓋傳聞之誤與？此節又言有河隔 Yaniūr 城爲二，皇帝大臣軍旅居一邊，百姓商人等居另一邊。案中國自古都城大抵官城衙省在北，市鄽在南，此節不爲無據。第八節記中國工藝之巧妙，亦傳言上述商人。第九節記，摩尼教教導中國人由造像之術以敬神。案摩尼寺中有經圖堂禮懺堂，畫摩尼之像以供養，皆見中國載籍也（參看 JA 1913 沙畹及伯希和二氏論文）。第十節又記商人言：『商販中有巡行全城售貨及水果等。彼人製一車，坐於其上，車載貨物及與易所需。此車自行，不需動物牽引。商人坐車上，使車或行或止，一如其意』。案東京夢華錄卷三般載雜賣條記各種車，並無此種『自行車』。』第十一節亦記商人言，謂中國人喜賭博。其交易若有糾紛，亦常用賭博方式解決之。

第十二節謂中國衣服材料之精美。第十三節記波斯火祆教僧人（死於七四八年）曾自中國攜歸綠色衣一襲，折叠之不盈握。第十四節根據亞拉伯昔賢著述，謂亞拉伯使人至中國，皇帝侍役接待之者通數國語言。其人衣極細薄，體中黑痣雖隔衣五重而猶顯。此故事亦見於阿浦塞伊德 Abu said 書中（九一六年左右），自當是五代以前事矣。第十五節：輸入中國物品爲象牙，乳香，斯拉夫海（友人全漢昇先生言疑是黑海）沿岸所出斯拉夫琥珀。中國琥珀色黑，故輸入此種以供裝飾，而中國人僞稱可以治目疾。中國人又重犀角，以之製腰帶，價極昂也。案杜陽雜編卷中記唐敬宗解夜明犀角爲腰帶。宋史吳越世家錢俶貢通天犀帶。宋人筆記中道及犀帶者甚夥，不遑列舉。契丹國志卷二十一亦記契丹主賜廚國王以犀帶，賜使臣金銀帶。是唐宋人以及北部之契丹人皆重犀帶，與麻瓦奇之言相合。第十六節：外國商人至中國皆不得入城。城（廣府？）旁有大河，河中有島。島上住有亞拉伯人，係信奉回教中一宗派之亞力得信徒 Alid muslims。此輩因在中亞回教國受迫害而東遷，遂定居此島，生息其間。習中國語言，奉皇帝命作通商之中介焉。案亞力得人不見中國記載，蓋猶後代蒲壽庚之流矣。朱彧萍洲可談二記市舶亭有海山樓『正對五洲，其下謂之小海』。又謂商船『既至泊船市舶亭下，五洲巡檢司差兵監視』。藤田豐八（宋代市舶司及市舶條例）疑五洲即濟之五斗口。麻瓦奇所記之島豈即五洲與？第十七節謂中國及西藏語言皆與其他語言迴異。中國人唯有一種信仰，即

摩尼教。契丹回鶻則信奉若干宗教，唯不信猶太教耳。案契丹人沙滿教之外兼奉佛教，即回鶻亦信數種宗教，不僅摩尼教而已。宋史四九〇高昌傳載太宗朝王延德使西州回鶻歸，言其地『佛寺五十餘區。……復有摩尼寺波斯僧，各持其法，佛經所謂外道也』。與麻瓦奇之書相合。第十八節：中亞薩馬爾汗Samarqand一帶原屬中國。回教徒占領其地後，中國人大都徙回。唯製造精美紙張之技術尚留於薩馬爾汗。第十九節記入中國路程。自疏勒四日至葉爾羌，再十日至于闐，再五日至Keriya，再五十日至沙州。自此入秦(中國)，契丹及回鶻之路遂分。欲至Y.njū——中國皇帝唐家子汗Tamghāj—Khan之都城——者，折而南，達甘州，然後至L.ksīn，凡四十日。再約四十日而抵Y.ujūr。中國之外有國名Sh.tēhūī，中國人稱之爲S.nqū(宋國)。距契丹約一月程，地低溼，多泥。其人又名Maiīn印度人稱之爲摩訶支那。欲至回鶻可汗城和州者，自沙州折而左（當指折而北）。欲至契丹都城 Ujam 者自沙洲東行二月達可敦城，又一月至ūtkin，又一月達 ūjam。自此城行七日即抵海隅。案此節所記地名之對音與地望皆足資考訂，其分中國與宋國爲二，亦不可解。第二十節記沙州東行約半月，有回教一宗派之沙利 Shari 信徒居焉。第二十一節記契丹及回鶻皆對回教國有戒心。案第十九節以降疑皆契丹使臣所述也。

第二十二節記契丹主遣使使齎書於建都阿富汗吉慈尼 Ghazni 之素丹馬合木 Mahmūd，略曰：『上天錫地上諸王國於朕，故得統有各族所居之地。朕在京都長享太平，無不如意。世上凡能視聽，無不求與朕爲友。附近諸國主朕之姪輩皆時遣使來，表達貢禮不絕於途。唯卿迄今未曾朝貢。朕久聞卿英武卓越，統制有方。國內乂安，藩鎮amirs懾服。卿既享尊榮，理應奏告。普天之下唯朕最尊，卿當事朕以禮也。今派使臣，以道途遙遠，久需時日，故使者所齎不豐。且不欲派官爵高者，恐有逼卿之嫌也。今有貴主下嫁於加的爾汗 Qadir—Khan 之子察格利特勤 Chaghrī—tegin，故命加的爾汗開通道路，庶幾此後聘使往還無礙。遣使當選聰睿解事者，能宣暢朕意，並曉以此間情況。今遣卡利通加Qalitunkā，（即是此[illegible]）。欲以聯啓邦交，永敦鄰好也。』使者所齎物有各種絹疋，黑貂皮二百，松鼠千，麝香三十袋，弓一箭十。詔書末注明鼠兒年。譯者引亞拉伯史籍，云一〇二六年契丹及回鶻曾遣使於素丹馬合木。麻瓦奇則係此事於一〇二七年。然鼠兒年實一〇二四年，當遼聖宗太平四年。疑聖宗詔書原作於是歲，或使者未即啓行，或中途阻擾，至一〇二七年始達吉慈尼也。案遼太祖天贊三年（九二四年）大食已入貢於遼。聖宗之世對外國之聯絡亦不遺餘力。張儉撰聖宗哀冊文有云：「開拓疆埸，廓靜寰瀛。東振兵威，辰卞以之納款。西被聲教，瓜沙由是貢珍。夏國之羌渾述職，遐荒之島夷來賓。」（遼文續拾上）蓋得其實。開泰九年（一〇二〇年）太平元年（一〇二一年）大食曾兩度遣使請婚，乃封王子班郎君胡思里女可老爲公主嫁之（俱見遼史本紀）。馬合木之武功蓋從大食使者聞之。馬合木曾誓言每歲侵入印度一次，一〇二二—一〇二三年兩年皆大舉南下，一〇二四年已征服印度西北五河 Panjab 地方，併入版圖（參看劍橋印度史卷三）。此時或又有大食使者東來報告，故聖宗詔書云云，回鶻可汗書中亦言『征服諸國，直抵印度』也。遼與吉慈尼國國交一段史事，中國方面史籍不載，幸賴麻瓦奇得存此鱗爪。將來繼繆王黃羅諸家再輯遼文者，亦將有取於是乎？朝鮮史齊東國通鑑卷十六（遼文續拾上引）載太平十年聖宗遣羅漢奴賜高麗王詔書，云：『近不差人往還，應爲路梗。今渤海偷主俱濟團閉，並以歸降。宜遣陪臣遠來赴國，必無虞慮。』若與麻瓦奇所記致馬合木書比觀，其語氣皆招徠之態度殆如出一轍也。（詔中渤海偷主當指太平九年據東京叛，僭位稱帝之大延琳，遼史聖宗本紀亦言『南北女直皆從延琳，高麗亦稽其貢。』）遼代以後中國方面對於吉慈尼及馬合木似皆有所知。趙汝适諸蕃志周去非嶺外代答於大食諸國中皆載吉慈尼。諸蕃志並稱「王手臂過膝。有戰馬百疋，各高六尺餘。騾數十疋，亦高三尺。出則更迭乘之。所射弓數石，五七人力不能挽。馬上使鐵鏈，重五十餘斤。大食及西天諸國皆畏焉。」所指之王似即傳說中之素丹馬合木也。麻瓦奇所記各種絹疋之名有Khwīdh, Zhūnkī, K.nzī, Sh.K.rdi等，是否亞拉伯文仰中文之

對音尚待考訂。其 Zhūnk 一詞與契丹國志二十一所記契丹賜奉使物件中「錦綺三十疋」之「之錦綺」頗相近。又案宋會要蕃夷一記景德二年契丹朝貢，眞宗「以禮物宜示近臣，又出祖宗朝所獻禮物示宰相，其制頗朴拙，今多工巧，蓋幽州有織工耳。自後使至必以所獻綺帛分賜中書樞密院」。是時賜馬合木之絹疋當益工巧矣。

第二十三節，載回鶻伊立格 Ilig 可汗致馬合木書：「朕隔遙遠，起居何如？聞知征服低下諸國 Lower Countries，直抵印度，不勝歎慰。契丹英勇，照著於東西。又復親仁善隣，聯至願與契丹爲友。故今遣使，蹤跡雖遠，心實相近。甚願永締盟好，互通使節。如契丹亦有此意，當遣使賫書來也。契丹今遣使者卡利通加，朕亦差一人隨行。契丹若欲遣人通聘問，可與偕來，契丹使者歸途亦將經我國也。因恐道途不靖，使者不賫禮品。然附奴隸一人，節一支以爲信。卡錫 Qashi 當口宣朕意。五月」。當時回鶻有二支，一支居甘州(今甘肅張掖)附近，另一支居高昌(今新疆吐魯番)附近。居甘州者曰甘州回鶻，居高昌者曰西州回鶻，亦稱和州回鶻。譯者以聖宗統和二十七年(一〇〇九年)二十八年(一〇一〇年)兩度討甘回鶻，今日所知甘州回鶻可汗之名又適有與 Qadir 及 Chaghriu 相近者，遂斷定此回鶻爲甘州回鶻。案此說不可信，麻瓦奇所記回鶻可汗當是西州回鶻可汗，有數事足以證明之。聖宗及回鶻可汗書皆言契丹使臣往返皆取回鶻。從遼上京臨潢府至阿富汗，自以西行經高昌爲近，絕無南下至甘州，再折而西北之理，一也。第十九節記由沙州入回鶻路綫云：「欲至回鶻可汗城和州者，自沙州折而左」。此節麻瓦奇蓋得之於契丹或回鶻使者。逕言回鶻可汗居和州，是其心目中之回鶻即西州回鶻，根本不知有所謂甘州回鶻者，二也。一一二四年(遼天祚帝保大四年)耶律大石西行，「先遺書回鶻王畢勒哥曰：……今我將西至大食，假道爾國，其勿致疑」。(遼史三十)此時甘州回鶻早已爲西夏趙元昊所滅，所謂回鶻亦爲西州回鶻無疑。大石林牙欲至天方，取道於此，實爲蒙古與中國至西域要道。元代西行者如耶律楚材，邱長春，常德寺，其路綫皆略同，或更北經別失八里，無經甘州者，三也。據遼史屬國表，西州回鶻之入貢史不絕書，而甘州回鶻則叛服不常。宋會要蕃夷四載大中祥符八年(一〇一五年)九月郭敏自甘州回鶻以可汗王表來上。表中自稱「忠順保德甘州回鶻外生可汗王臣夜落紇」，又云：「不敢負背皇帝阿舅，伏乞聖恩照燭。所有契丹即日與臣本部斷絕，並無消息。」九年又遣使奉表，言「契丹即日多益兵馬於沙州往來，未知何計。使即自斷絕。」仁宗天聖元、二、三、五、六年(一〇二三、四、五、七、八年)甘州回鶻皆入貢修好。似西州回鶻與遼相親，而甘州回鶻則與宋和好。聖宗統和末年曾命蕭圖玉討甘州回鶻，降其王耶剌里，不久復叛。(見遼史十四聖宗本紀，九十四圖玉傳。)太平六年(一〇二六年)又遣蕭惠討之，西夏亦派兵相助。卒不克而還(遼史九十三本傳)。太平八年(一〇二八年)甘州回鶻遂爲西夏所滅(宋史四九〇夏國傳)。當時契丹與西夏邦交則甚篤，太平九年趙德明爲元昊請婚於遼，聖宗許之。十一年契丹以興平公主歸元昊。由此觀之，太平年間遼及其盟國西夏對甘州回鶻之關係實至惡劣，一〇二四年似不容有契丹公主下嫁及假道遣使事。如甘州回鶻與遼室聯姻，西夏覆滅之，遼反與西夏結好，於情於理亦似不可通，此其四也。第二十四節記契丹稱信仰不同，不欲與契丹回鶻締交。第二十五節記用十二辰紀年之制，謂中國人，突厥人，西藏人，于闐人皆用之。

第二十六節至中國之海道，經龍編達廣府，外國商人至此者大部分爲波斯人暨亞拉伯人。(此句米氏原譯有誤，此據吉伯氏書評中所訂正。)波斯人來自尸辣扶 Sīrāf 亞拉伯人來自拔思拉 Basra。皇帝於廣府徵十一之稅。其地製磁器，紙，絲。紙一面色黃，一面色白。廣府有河，外國商人及本國商人之市場各據河之一邊，晝間可以互相往來，日暮鳴鼓之後則各返己之區域，否則受罰。外國人不得攜僕婢歸國。如娶妾已生子女，可攜妾俱歸，輸入中國貨物爲：象牙，胡椒，阿魏，玻璃，藍寶石，番紅花，賓鐵，檉柳，胡桃，各種乾果如棗及衛莓。案下第二十七節又言徵十分之三稅。宋會要職官四四言「大抵海船十先征其一，其價直酌蕃貨輕重

而差給之。』與此節同。萍洲可談二又云：『凡船至帥漕與市舶監官涖閱其貨而征之，謂之抽解。以十分爲率，眞珠龍腦凡細色抽一分，瑇瑁蘇木凡麤色抽三分。』則抽實物以當稅，麤色抽三分，與第二十七節所云相合。蓋市舶稅制因時因地因貨物而各有不同與？唐初禁蕃客娶華女，其後禁令不行，（參看桑原隲藏蒲壽庚考）故娶妾得攜歸也。此節所記輸入中國之貨物與中國記載大略相同。麻瓦奇列舉亦輸入品之一，案唐劉恂嶺表錄異（卷中）言恂曾食蕃酋從本國（波斯）帶來之棗，味極美，亦足以證麻瓦奇言之不誣矣。

第二十七節雜記諸事，謂中國皇帝不阻止任何外國商人入境。中國人皆白皙，無黑色者，皮膚之白尤過於東羅馬人。外國商船每到廣府，即登記人數姓名年歲種族及所從來。城中長官使官者引導商人等居於城外，由蕃長 fasam 款待之。貨物皆先經官吏封存，俟六月之後季風期過，無復商船來時，始徵十三之三之稅，而還貨物於商人，使之出售，封存六月之意蓋俟所有貨物到齊，物價已定，不至因後來之貨多少致買者或賣者有贏虧也。中國人購貨俱用錢。案唐代多以宦官領市舶事，宋代亦遣『京朝官三班內侍三人專領之』（宋會要職官四四文）。參看上引藤田氏論文）。蕃長一語之亞拉伯對音始見於此。麻瓦奇記封存貨物六月之後始許發賣之制，亦較蘇利曼等所記爲詳。中國方面記載皆不之及，不識是唐制抑宋制也。唐宋時蕃商甚頗重中國錢，宋會要刑法二載『嘉定十五年（一二二二年）十月十一日臣僚言……蕃夷得中國錢，分庫藏貯，以爲鎮國之寶。故入蕃者非銅錢不往，而蕃貨亦非銅錢不售』。今日非州印度等地皆常發見宋錢，亦其證也。

第廿八節：中國人皆須納丁口稅。嬰兒生即記錄其時日，以免年齡錯誤。死人納棺中，富者尸旁散以香藥，貧者散以貝介燒成之灰，以免除臭氣。家屬每日哭於尸旁三次。送葬之日家人以絲或錦包食物水果酒等，陳於道旁。葬後即施散之。如大食人死於中國，而無後嗣，其財產保存於公家，並記其姓名，父祖之名及死日。死者子孫須於三年三月第三日之內來認領，過期即歸公。老人至七十八十即仰給官府，雖犯罪而豁宥。婦女不薙其髮。經商及手工藝反在男子之上。市鄽間有娼妓，政府亦從彼等征稅。案韓愈孔戣墓志銘元和十二年爲嶺南節度使，『絕海之商有死於其地者，官藏其貨，滿三月無妻子之請者，盡沒有之。公曰：海道以年計往復，何月之拘？苟有驗者悉推與之，無算遠近』。麻瓦奇所言自是元和以後制度。宋會要職官四四載『政和四年（一一一四年）五月十八日詔諸國蕃客到中國居住，已經五世，其財產依（？）海行無合承分人及不經遺囑者，並依戶絕法，仍入市舶司拘管』。是宋時處分死亡蕃商財產方法又有變異矣。萍州可談（卷二）言『廣州雜俗婦人強，男子弱。婦人十八九栽烏絲髻，衣皂半臂』。亦可與麻瓦奇所記參看。

第廿九節言皇帝所居大城曰長安Khumdan。案此以下數節似皆錄自唐時亞拉伯人記載。第三十節：中國人大抵圓面扁鼻，衣絲或錦。袖寬廣，衣長及地。中國人家皆極寬闊，飾以廊及塑像。唯近臣得見天子。外國使臣入覲，俯伏於地，不命之擡首不能仰視。其距天子之遠近視其國王地位高下而定。大臣宣詔旨，問入朝意趣。天子賜緞疋及塗銀椀，使臣每日登朝，以至返國。第三十一節：値天旱，皇帝使人囚巫覡，加之夏楚，威以死刑，迨天雨乃止。案禮記檀弓載歲旱，穆公問縣子曰：『吾欲暴巫而奚若？』左傳僖公二十一年記大旱，公欲焚巫。是先秦已有虐巫以祈雨之迷信。唐康駢劇談錄上記會昌中晉陽令狄惟謙因女巫祈雨無驗，鞭其背而投之水，遂降雨。然非習以爲常者，不審唐宋時是否有此俗如麻瓦奇所記也。第三十二節：皇宮中有鼓無數，日暮即擊之。居民聞鼓聲及各返家，日落後無復行人。巡徼者若夜間見人出外，即執而梟首。案唐宮衞令『五更三籌，順天門擊鼓，諸街即連擊小鼓，便聲徹皇城京城諸門。城門皆擊鼓四百槌訖，諸城門開。開後一刻，順天門開。晝漏盡順天門擊鼓，諸衞依前擊。諸城門皆擊鼓至四百槌訖閉（見唐令拾遺）。唐律疏議二六雜律內『諸犯夜者笞二十，有故者不坐』。原注：『閉門鼓後開門鼓前，行者皆爲犯夜。』疏議云：『宮衞令五更三籌順天門擊鼓聽人行，晝漏盡順天門擊鼓

四百棍訖。閉門後更撃六百槌。坊門皆閉，禁人行。………禁出坊外者，若坊內行者不拘此律』。麻瓦奇所言當即指此，唯唐律止言不許出坊外，麻瓦奇似未明瞭。唐律言違禁犯夜者笞三十，而麻瓦奇言梟首，刑罰太重，恐亦傳聞之誤也。宋刑統二六亦襲唐制，有犯夜一條，然宋代都市益發達，人民『夜生活』之重要遠過於唐代。刑統殆因襲舊文，未必見諸實施矣。

第三十三節記中國全國城數及稅制，多舛誤。第三十四節記中國沿海岸長度。第三十五節記中國東北邊種族之名凡九，曰Abrmr, HWrnyr,, Tūlmān, F. rāhklī, Yāth ī, HYnāthī, Būbū'n ī, B. nkīy, Fūr ī 其聲音雖有與遼史所記部族名偶合者，不敢肊說，皆待考訂也。第三十六節記中國之外有國，其人紅髮。其地陽光熾烈，故日入而作，日出而息，

第三十七節記罪人必自承其罪，且畫押，始得行刑。案唐律疏議二九斷獄『諸拷囚不得過三度，………拷滿不承，取保放之。』宋刑統二九同。是麻瓦奇不爲無據。第三十八節記中國商人赴海外，其姓名，所攜貨物及奴婢皆須登記。待過關津皆驗視憑證。如不得官家許可而去國者，捕獲後受罰或監禁。第三十九節記中國住宅，與第三十節略同。又謂中國街道鋪以松柏製之格子細工，每日數度灑掃。住宅之門閾較街道爲高。以防污穢廢物進入。（此段米氏譯文有誤，此據吉伯氏譯評中所訂正。）第四十節記皇帝將御女時，有通天文者登屋脊觀星象以定吉辰，第四十一節記中國、之東有新羅國，產金。第四中二節記西藏。第四十三節記西藏之麝香。

中華民國三十四年三月寫竟於劍橋

讀康南海歐洲十一國遊記

錢穆

余十年前，草中國近三百年學術史，於南海康氏，詳著其思想先後之激變；顧未稱引及其歐洲遊記。抑南海思想之激變，實亦歐遊有以啓之也。今年夏，避暑灌縣靈巖寺，偶於友人家攜得此書，繙閱既竟，重加摘錄，以補學術史之未備焉。

南海第一次遊歐，以行篋無書，未詳其在何年，其再赴歐則在光緒三十年甲辰之二月，以五月至意大利，由是轉瑞士、奧、匈、德、法、丹、瑞、比、荷、而至英。（此據十一國遊記總目推之）。是年冬至南海在美洲。有十一國遊記序。翌年七月又自德轉法，有法蘭西遊記。再翌年，光緒三十二年丙午，十一月，自瑞典至柏林，十二月渡來因河，有來因觀壘記。復有西疲故都記。再翌年丁未，十月自巴黎入德，有蘐士記，士選士卜記，渡顛湖記，刊士但丁記諸篇。是年冬補德國遊記序，自謂遊德久，且多，九至柏林而四極其聯邦也。再翌年光緒三十四年戊申四月有波士淡符京記。五月自北冰海還，六月自瑞典束裝赴南歐，遊塞爾維亞，布加利亞，復自羅馬尼亞乘船泛黑海至突厥，七月自突厥往雅典。是年冬，有突厥遊記序。至塞布兩國遊記序則成於民國二年癸丑之二月。凡南海歐遊蹤迹可考者如此。

其十一國遊記，自序在光緒三十年冬至，時居美洲北太平洋城多利之文島也。其第一編刊成於三十二年二月，爲意大利遊記，編首有海程道經記共二篇。據其總目錄，尚有瑞士，奧大利，匈牙利，德意志，法蘭西，丹墨，瑞典，比利時，荷蘭，英吉利各編，並附錄歐士政俗總論，中西比較論，物質，救國論三篇，則皆未刊。其十一國遊記之第二編爲法蘭西遊記，據原目當爲第六篇，其開端即云光緒三十一年七月二十二夜自德之克虜伯廠往法國，則此卷乃成於乙巳，文中亦並無再遊之說，然則三十一年甲辰草十一國遊記序自時，實未嘗有許編遊記之成稿，逮其再遊法京，而草此記，雜綴文字間又實似初遊乍到者，洵可怪也。其丁未補德國遊記，自謂甲辰遊德，曾草遊記，失落數卷，然今可考者，如來因觀壘記，亦

在丙午，其他各篇尙在後。然則甲辰遊記眞可考者，亦惟意大利一篇而已。其補德國遊記及突厥遊記，歐東五國遊記各篇皆刊於不忍雜誌中。

南海早年，實爲歐洲文明之謳歌崇拜者，其轉而爲批評鄙薄，則實由其親遊歐土始。故曰：吾昔嘗遊歐美，至英倫，已覺所見遠不若平日讀書時之夢想神遊，爲之失望。今來意甫登岸，而更爽然。又曰：吾昔聞羅馬文明，尤聞其建築妙麗，傾仰甚至。及此遊，親至羅馬而徧觀之，乃見其土木之惡劣，僅知用灰泥與版築而已。其最甚者，不知開戶牖以導光，以王宮之偉壯，以尼羅之窮奢，而其拙陋若此，不獨無建章之萬戶千門，直深類於古公之陶復陶穴。又曰：往聞巴黎繁麗冠天下，頃親履之，乃無所覩。宮室未見瓌詭，道路未見奇麗，河水未見清潔。比倫敦之湫隘，則略過之，且不及柏林之廣潔，更不及紐約之瓌麗遠甚。又曰：吾居遊巴黎之市十餘日，日在車中，無所不遊，窮極其勝，若渺無所覩，聞而可生於吾心，觸於吾懷者。厭極而去，乃歎夙昔所聞之大謬而相思之太殷。又曰：雅典區區片土，實爲大地文明誕育之場，吾嚮往久之，故裹十日糧而來。而徧遊兩小時，吞雅典者八九，則意興與遊覽蕭然而盡。即決歸矣。天下凡有盛名之事，蓋莫不類此也。

凡此皆可見南海親遊歐土後之觀感，故曰：南海思想之激變，實以歐遊爲轉紐也。今根據遊記而分析南海之思想，其所以對於歐州文明開始敢南其批評與鄙薄之意者，厥有數端。一則見歐洲各地文物高下至不同，未必一一盡勝於我也。其初至意，即知意人至貧，多詐，而盜賊尤多，旣見其襤褸之情，顚連之狀，乃曰：未游歐洲者，想其地皆瓊樓玉宇，視其人皆神仙才賢，豈知其垢穢不治，詐盜徧野若此哉，故謂百聞不如一見也。一則知歐洲之治平康樂，乃最近百年以內事，而以前則不然也。故曰：徧覽歐土大進化，皆在此百年內，百年前屋多低小，亦與中國同則亦無可深媿者。又曰：以巴黎之盛，當我宋明，尙如彈丸，即路易十四雄霸，在吾國初，亦不及今巴黎二十之一，何雄麗之云。故時民居多丈許茅屋，學者耳食巴黎之盛，切勿以今日之法比例百餘年之法也。柏林六十年前，僅七萬人，今逾三百萬，新世進化，古無可比，吾亦驚嘆，但當知彼百年前，不如吾中國遠甚耳。又曰：徧觀歐洲各國博物院，皆於十二三世紀後乃有精巧之物，可以觀歐人進化之序，故曰：吾國人不可不讀中國書，不可不遊外國地，以互證而兩較之，當不至爲人所恐嚇而自退處於野蠻也。

南海所謂讀中國書，游外國地，互證相校，而爲其所注意留連者，大率不外於兩端，一則在於宗教藝術古建築古器物方面者，又其一則歐洲政治風俗歷史文化演變之跡乃至其所以然之故是也。歐洲古建築古器物之瓌奇精美，南海傾倒稱羨再三而勿置，然論及歐洲政俗文化之根源，則殊爲南海所不滿，南海旣鄙薄於其後者，乃更轉而批評其前者，乃曰，凡迷信神道者，宗廟必極壯麗，自埃及巴比倫希臘印度皆然，而緬甸之野蠻，尙有黃金廟數所，大者一塔至高三百尺，爲全球所無，豈得以緬甸爲文明耶。又曰：凡迷信神道者，宮室偉麗，凡多立貴族者，器物精奇。我之宗廟不麗，器物不精，益以見我無神道之迷信，無侯國之壓制，尙道德而貴廉讓耳。比之歐土之舊，不益見進化之高乎。又曰：德意志本甚野蠻，今其金寶刻劃，精工珍異，豈不近於文明，然蒙古王珍器，亦復金珠燦爛，達賴班禪與西藏諸大僧寶器皆精工，以王者教主之力，雖極野蠻，自能致其精異，與全國之文明無預，統觀其政俗，金中石壘，與蒙古無異，未能以區區金珠之物，殿宇之精而稱之也。

南海旣抱著是之見解，故其遊記中所著意者，乃不在其對於各地所見古建築古器物之描寫，而實在其推闡各邦古今政俗推演進展之所以然而衡量其是非得失之所在。故南海此書，雖屬遊記，而其精心結撰處，則實爲對歐洲文化史之闡述與批評。綜其大者，厥有數義，一者評論古羅馬文明之得失以與中國秦漢時代相比較，一者評論歐洲之中世紀，三則評論法國大革命，四則闡述英國憲政之由來。

南海謂羅馬與中國之比較，羅馬不如中國者有五。一曰治化之廣狹，終羅馬之朝，皆以意大利境爲內國，其餘高盧，西班牙，不列顚，西西里島，迦太基等，爲藩屬地，遣都護治之，如我伊犂，蒙古，西藏，東三省

之將軍都統領隊大臣然，故皆縱恣姦虐，而民得自行其舊俗，實與未開化等。若埃及，亞西里亞，亞美尼亞諸國，則以虛名臧貢，如安南高麗之比。其將相吏士之所自出，文人學　之所從生，政事禮俗之所盛行，圖書戲樂之所開發，繁華盛大之集會，實只有羅馬一城之內，並不能遠及於意大利之封域。羅馬極盛時，學者號稱六七萬，亦不過羅馬城中人士耳。意大利全域僅當今雲南一省。而當羅馬時尚雜蠻族未開化者，則正雲南之比。我漢時禹域百郡，皆為內國，人民平等，不限奴隸。郡國皆有學校，皆立大學掌故，縣鄉皆有三老以掌教化。特設科舉，郡國皆歲舉孝廉茂才，學術偏於全國之鄉野，此一也。二曰平等自由之多少。羅馬開國千三百年，而貴族平民之爭歷數百年，其後乃得少予權利而通婚姻，設護民官，然此乃開城之，拉丁人得之，其意大利人仍數百年為奴，終羅馬之朝，意大利半島奴隸百餘萬。其他藩屬人民，則如[illegible]之待印度。至末世乃稍予權利，而羅馬之紐亦解矣。若我漢世，內國人民，人人平等自由，既無世爵，人人得徒步而至卿相執政權。羅馬限於一城數十萬人之內，我漢擴之百郡萬里五千萬人之遠，此二也。三曰亂殺之多寡。羅馬內政無紀，先則有豪族平民之爭，次則有三頭政治之爭，又次則有百年內亂，即號稱羅馬盛世，自愷撒被弒，其開國諸帝自奧古士多外無一能自保者。其後軍隊擁立之帝二十五，僅四人考終，而大亂亦頻數，於是有三十僭君之代而入於末世之亂。統觀羅馬一統八百年中，當國有位號者以百數，能保全者不及十主。而紛亂分離以數十計。其女后之亂政弒君亦復無數。比之我十六國五季尚不如。每讀晉書及五代史，哀其時君臣人民之慘殺酷戮，為之掩卷，而羅馬一京世被亂離，乃視為朝餐夕飯，豈不哀哉。此其三。四曰倫理之治亂。羅馬以家族為治與中國同，而其俗淫亂，則不及我國遠甚。觀邦渾家人屋壁圖書多為淫具，則鳥獸之亂甚矣。此其四。五曰文明之自產與借貸。羅馬實為武功之國，不得為文明之國，文明本非其自產，乃借貸於希臘而稍用之，與北魏金元之入中國稍同。豈與漢世，上承三代，儒墨諸子，皆本國所發生，百郡人士。生來已習，濡浴已深、無煩假借，此其五。南海又曰：來因河畔多羅馬古蹟，羅馬非不刻意經營，而一敗不振，並本國而永遠沉淪焉。若我國則拓外之力，暗寓於無窮。足知羅馬政理不如中國，而今羅馬律則有間接而入於我者，此我子孫之不克振拔也。

南海之論歐洲中世，尤為慨乎言之，而暢發其意於來因觀壘記。記曰：未遊歐土者，想像而推測之，以為善見之天，妙音之國，極樂之土，金堂玉宇，而神仙聖賢也。以吾徧遊歐洲，熟觀其博物院及王宮之珍備，則舉目所見者，金鐵之甲胄戈盾也。遊於其國內山野之間，則接目而視者，巍巍之戰壘也。其壘突兀於雲表，縱橫於江邊，憑險據隘，式製詭奇，誠吾國人所未覩。又曰：遊歐者，徒觀其大都會，文物之賑殷闐溢，宮室之奇麗閎敞，則震而驚之，曰文明哉，文明哉。然此其最新之迹耳。試與遊奧國帝羅之阿爾頻山，與匈開之多腦河上，又與遊德國漢那諸州，乃若蘇格蘭阿爾蘭山野中，則屹然峩然於山間雲際者，皆壘也。然遺跡疏落，尚未能惻然動遊者之心，至於循來因河邊數百里河道中，波浪泱泱，崇岡複嶂，夾河對岸三數里間憑險相見者，果何物哉，則皆壘也。壘也者，故侯之宮，而爭戰之場，歐人之白骨所築，赤血所染而成之者也。若其壘制奇詭，憑山顛而俯絕壑，峻聳入雲，處處斷而續以橋，面面壁而隔以城。高下方圓，可通可絕，可降可升，不知幾經戰爭乃得此式。故皆有一夫當關萬夫莫開之勢。以區區小國寡民，憑險守隘，雖有謀臣如雲，猛將如雨，莫之誰何。故德意志千年帝主，自路多父平九十壘以外，無有能定之者。自非中國創火藥火砲自蒙古突厥而西漸，則封建之爭至今存可也。傷心哉，吾國之古戰場可弔者有幾，而來因河畔，則接目皆古戰壘，五十年前之歐民，何罪何辜而二千年蒙此慘酷，吾至今猶為歐民哀之。

南海既歷歷描繪歐洲中世紀故壘之遺跡，而想像其千年戰鬥之慘酷，於是又進而述當時各國俱封之數字，以推論其政理之破碎與民生之憔悴焉。故曰：當時全歐皆封建貴族法十萬，英一萬五千，奧二萬，普及日耳曼各國三十萬，除此四十三萬五千貴族及數十萬大僧外，其餘數千萬人皆佃民奴隸，無立錐之地。政不逮下，學亦不逮下，一切人權不逮下，內事歷

制，民不聊生，外事戰爭，殺人盈野。此三百年中，歐洲始如破蒙昧也。而南海於此，其敍述法國者尤詳，蓋此即大革命之所由爆發也。南海曰：法地僅二十萬英里，視吾四川一省，僅較大四萬英里耳。此四萬英里作國王自領，而全法國有貴族十萬，是猶吾四川百縣，每縣有一千封建小國也。法民當時二千五百萬，是每封建國平計不過男女二百五十人而已。及近革命時，侯封尚四萬，則每縣尚有四百小侯，平計男女亦不過千人。其二十五歲以上之男子，全國六百萬，則每侯國僅百五十人耳。破碎微小，僅如中國一小地主，而貴族與公侯之號，尊驕佚侈，在此幺麼境內，皆有專制君權，設家宰，張整吏，稅官捕役，法吏書記皆備。牢獄絞臺，生殺刑威自專之。恣意徵稅，任情徭役，以此數百之民，而供應此尊侈之君侯，繁多之官吏寺僧，及君吏之妻子奴婢，其何以堪。故南海曰：吾以法封建情狀推之吾中國，無有可比者。吾國人未知法國百年前之俗，未知歐土五六十年前之政事，遊滇黔及南洋爪哇，觀巫來由諸土與土司治民之政俗，如同一縮影也。

夫歐洲中世紀以來之政理，其破碎黑暗有若是，則法國之大革命，事所應有，亦無足怪。南海總而論之曰：以歐洲萬里原陸之地，英德與法四大國，將二萬萬之人民，而有地農主只此四十餘萬人，其餘皆無立錐。加以舊教愚民之法，壓制種種，皆可為種怨之因而種民變之禍胎，中國聽人民自有田地，蓋自戰國，乃在羅馬未出現以前。孔子之道，以自然為教，絕無壓制，又豈若天主教乎。故中國人早得自由之福，已二千餘年矣。若使我中國而尚有十萬淫奢之諸侯，占國地三分有一，又有專橫之寺僧，舉中國平民不得任權要之職，則鄙人必先奮筆倡曆而唱自由，揮劍荷戈而誅民賊。革命乃吾國自有之義，豈待譯書之入，先盧騷福祿特爾而力為之矣。以此南海乃深不樂當日國人之慕效法國，輕言革命。其法蘭西遊記描述法國大革命之經過及其慘禍，尤為詳備。南海曰：法國革命，恐怖狂戮，賢革同焚，流血百二十九萬，禍垂八十餘年，實為法國當日革命志士始料所未及，南海於此尤深歎而切論之，曰：今夫弈，小數也，能弈者不預知六七著，不能圖勝。即僅知三四著，可謂深遠矣，然下棋立敗，何況國政民變之深遠繁奧，有預算千萬著不能盡者。大革命之事，古今所鮮經，當道所少由，即諸志士當開議抗王命時，亦未嘗逆計夫大革命之全局，當革命時變狀若何，既革後變狀若何，變若何來，若何因應。且雖有知者欲逆計之，而事變之來，如風吹火焚，實不能料。則預為因應之法亦無所施。而及倫的黨在當時，實見寸行寸而為之，譬猶庸醫未識病症而敢妄用砒霜毒藥，大黃瀉劑，其不妄殺人者幸耳。

南海之遊突厥，適值其頒新政，召國會，南海顧深發之，曰舊制行之數千年，實人心國命所寄，紀綱法度雖有積弊，只可去太去甚，以漸行之。如求盡去，人心國命無所寄，則蕩然大亂耳。突之青年黨，久遊法國，日事破壞，徒口耳革命之名，而未盡從事政治理財之學，徒醉炫歐美之俗，而未細審風俗之宜，乃舉舊制之法律消換盡棄之，一朝而易二百餘條，非不快也，然而青黃不接之時，歐美之實效，非突人所能驟受也，於是國人不知所以措手足，惟亂舞傞傞而已。

其次請略述南海之論憲政，凡論歐洲憲政必推原於古希臘。南海曰：孟德斯鳩稱希臘先創於海寇，亞洲大陸國，海寇無所容，而地中海萬島紛枒，又無大國，故能以海寇崛起，以其起自海寇，故分贓必均，雅典公民分公務而公議事，民權憲法之興，亦即在是，所謂臭腐神奇，今以為普天之洪範，而其初至不足道也。凡一切政化，皆地勢使然，故余常曰水流沙轉，非人為也。其論羅馬則曰，羅馬起於部落，當我春秋之始，人口不過數千，蓋以三十族開基。羅慕路之王五世，僅治羅馬城一隅，同一酋長，故其為治亦同部落，諸族分權而治，無名義以相統，其有不可廢而棄之，貴族不自平等，孰肯以大權歸一人之手。此王權之所以永廢。其論中世紀日耳曼諸邦之議會，則曰：日耳曼當吾漢晉，尚為森林之野番。開創之始，據岡山林之粗開部落，未成國土，未有君王。部落既多，盡族相鬬，必開會謀之，凡稱戈之卒皆得預議，不能荷戈者不得預會，所議公舉頭目將軍及編兵之事。預會者僅有贊否，無發言權。焚火射矢以集衆，集於邱陵

林藪或神前，可者舞蹈，不可者擊缶以亂之，大不願者投戈於地。此等集會，只可謂之部落械鬥會。今人以後世文明，蒙之以國會二字。今吾粵僻處，各鄉械鬥，亦必鳴鑼大衆鄉人而公議之。若苗猺黎僮各種，分據山洞，各立會長，至有戰爭，亦射矢舉火為號，傳集各洞，公議其事。以宋史土司傳考之，日耳曼史開創時，乃如一轍。至歐洲中世封建時，日耳曼帝僅以虛名擁位，其時國會皆貴族，如諸侯大附有領地者列席焉。所議為和戰教宗嗣主及國際大事，此等會議，猶我春秋時列國諸侯大會，凡非大一統之世，衆國並立，必有此等會議，固吾國行之二千年矣。其論議會制度之獨延於英邦，則曰此有二故，一則小國寡民，其克林威爾之革命，亦不過如春秋列國之廢逐其君。晉厲宋殤之弒，魯昭衛輒之出，衛人立晉乃出於衆，貴族柄政，蓋視為常。二則地僻海隅之一島。羅馬及東方之制度亦不廣播，故能傳其舊俗。及文明大啓，則國會已堅，又有希臘羅馬議會舊事會合之，此為議會制度獨延於英之二因。若在歐洲大陸，則早為羅馬大國之政制所束縛，君權久定，國會奚從發達，故國會必小國寡民，王權不尊，而後始有。假令羅馬而一統至今，則英倫三島，亦中國之瓊臺滇黔耳，為羅馬之郡縣，奉羅馬之政法，何從而有國會。何從而漸積漸進以成今日之憲政。此為歐亞歷史之大異點，非中國人智之不及，而地勢實限之，不能為中國先民責也。物無兩大，有其利必有其害。中國萬里數千年已享一統之樂利，歐洲列國分立，經黑暗中世千年，戰爭慘禍，酷矣，乃得產此議院以先強。則有其害者亦有其利，然中國苟移植之，則亦讓歐人先穫百年耳。何傷乎！天道後起者勝也。

南海對於歐土政俗文化演變之觀感，俱如上述，於是往昔以歆羨西化而主全變速變者，至是乃譏斥之曰夷狄，曰野蠻，而笑貶外媚外之為愚，其言曰：自明成化以前，法國內則侯爭城堡，人民土沙，外則與英班日戰，殺骨如莽。夷狄之政，野蠻之行，無足比數。即觀其十四五世紀以前之器物，蓋亦絕不精巧。今學者無中外之學，不考其本來，徒觀其外蹟，震其百年之霸，而畏之媚之，何其愚哉。即當前之歐洲，南海亦評之曰半仁半義，而不認其為圓足標準之文明。其言曰：吾觀今歐洲之人心風俗，由分爭而漸趨於一，由級別而漸趨於平，由好利而漸尚於名，由好禮義而益底於文明。其中非禮之禮，非義之義甚多。如各國戰不能弭，而戰時國際之條約，則不殺降，醫疾傷，半仁半義之事極多，乃極可笑，其自誇以為文明而異於野蠻者即在是。此與宋襄之不重傷，不鼓不成列，不禽二毛，何異。又曰：吾昔者視歐美過高以為可漸至大同，由今按之，則升平尚未至也。孔子於今日，尚為大醫士，無有能易之者。又曰：今之學者，不通中外古今事勢，但聞歐人之俗，輒欲舍棄一切而從之，謬以彼為文明而師之，豈知得失萬端，盈虛相倚，觀水流沙轉，而預知崩決之必至，苟非虛心以察萬理，原其始而要其終，推其因而審其果者，而欲以淺識一孔之見，妄為變法，其流害何可言乎。

至是而南海觀點，乃顯著有激變，其於一切之論評，乃有轉向內裹實事求是之意，與一時之盛誇西俗以為模準者相異焉。其言曰：萬法之對於人群，無得失是非，惟其適宜，譬猶藥之補瀉，亦無得失是非，惟其對病，苟不對病，則服人蔘一斤，亦可發熱而死。且藥必製煉乃可用，不製之藥，反可生病。民權固為公理，然不知所以製之，以不教之民，妄用民權，此則誤服人蔘十數斤，誤飲補酒百石，只自速其死。況服砒霜飲烏頭，而又無分量之限度乎。死矣死矣，不可救矣。又曰：術但執驗方而可以治病不待審夫病者之老幼強弱，表裏虛實，則天下執一驗方新編，人人可以為名醫矣。況診一國之病，其理尤難，而謂可妄執他國之驗方，以望瘳已國之痼疾，其可得哉。南海於此，猶有言之極憤慨者，曰：昔有貴人，有癰而割之，血流殷席，有貧子，美好無病，慕貴人之舉動，乃亦引刀自割，貌為呻吟，已而剖傷難合，卒以自斃。今妄人媚外，發狂呼號，不幾類此。

至是而南海不得不仍折還於自敬國本之論，而往昔之所謂速變者，今日乃自厭而自吐之。其言曰：彼敬教愈甚，而教力之壓愈甚，於是有千年之黑暗。吾敬教在寬，故不敬教，而教無壓力，故變化最速。吾過英愍士佛學堂，各國遊學其間者，突厥只有一人，而波斯無人焉，吾國甫通歐西，而今已十餘人矣，後日益多。雖然，速變則速變矣，吾患其無自立之性也。各國於其本國言語文字讀史風俗宗教，皆最寶愛之，敬重之，保存之，而後人性能自立。一國乃自立。故各國學堂獄署，必存其敬禮國教之室，不如是則殆比於野蠻人。讀者繼此再披尋其以後不忍雜誌之思想與理論，則宛如天衣之無縫矣。